PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE

ÉMILE CHASSINAT

LE MYSTÈRE D'OSIRIS AU MOIS DE KHOIAK

(FASCICULE I)





LE CAIRE
IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE
1966

Tous droits de reproduction réservés

LE
MYSTÈRE D'OSIRIS
AU MOIS DE KHOIAK



B.U. BORDEAUX

Objets employés pour la célébration du Mystère d'Osiris.

139 5820

IL-7283-C
-4-1

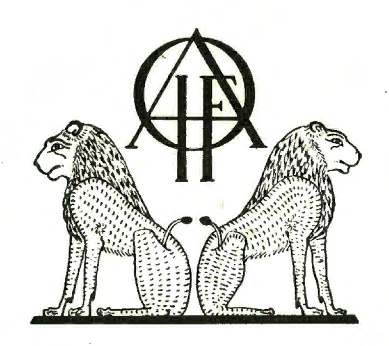
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE

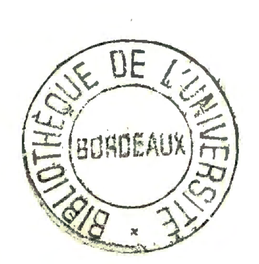


ÉMILE CHASSINAT

LE MYSTÈRE D'OSIRIS AU MOIS DE KHOIAK

(FASCICULE I)





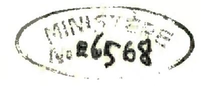
LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1966



Tous droits de reproduction réservés



Je dédie ce livre
à la mémoire de ma chère Femme qui,
jusqu'à épuisement de ses forces,
partagea courageusement
les fatigues de mes expéditions
en Égypte

É. C.

LE RITUEL DES MYSTÈRES D'OSIRIS
AU MOIS DE KHOIAK

1RE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

NATURE ET COMPOSITION DU TEXTE. LIVRES DONT IL EST FORMÉ.

La grande et célèbre inscription du temple d'Hathor, à Dendara, à laquelle je donne ici le nom de *Rituel des mystères d'Osiris au mois de Khoiak,* et que V. Loret [1] et H. Brugsch [2] ont successivement appelée *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak* et *Das Osiris-Mysterium von Tentyra,* est constituée en réalité par sept textes différents. C'est un recueil d'écrits se rapportant à des questions variées ayant toutes trait à un sujet commun, mais rédigés indépendamment les uns des autres, par divers auteurs, sans ligne directrice absolument définie. Chacun porte un titre particulier.

On est frappé dès l'abord par les inégalités du style, les discordances nombreuses, qui ne peuvent être toutes imputables à l'inattention du scribe ou du graveur, ainsi que par les répétitions abondantes qui s'y trouvent et prouvent indubitablement la diversité d'origine des éléments rassemblés. Les livres III, VI et VII [3], bien que leurs titres diffèrent, traitent en majeure partie et en termes plus ou moins identiques de matières semblables. Une impression très nette d'incohérence se dégage de l'ensemble, déconcertante dans un document dont la qualité dominante devrait être non seulement la présentation rigoureusement logique des faits, mais aussi, et plus encore, l'absolue concordance dans l'exposé du détail des opérations prescrites pour chaque localité, lesquelles s'effectuaient suivant un cérémonial immuable fixé de vieille date par la tradition.

Il est parfaitement clair qu'il ne s'agit pas d'un ouvrage composé d'un seul jet, d'après un plan rationnel préalablement établi. Les remarques qui précèdent, ainsi

(1) *Rec. de trav.,* t. III, p. 43.

(2) *Ä. Z.,* t. XIX, p. 77.

(3) Afin de mieux accuser la nature indépendante des sept parties de l'inscription, et qui sont présentées par un intitulé qui leur est propre, je les désignerai par le terme «livre», évidemment préférable à celui de «chapitre», qui est seulement applicable à un ouvrage homogène.

que d'autres que je signalerai au passage, lui restituent son caractère véritable et facilitent sa compréhension en mettant en lumière la cause des anomalies déconcertantes qui le singularisent. Faute d'avoir attaché une attention suffisante à son manque d'unité, qu'une analyse superficielle met pourtant en évidence, les premiers éditeurs l'ont considéré comme un livre divisé en sept chapitres, sans chercher d'explication à la quasi-identité de plusieurs d'entre eux, pas plus qu'aux divergences et contradictions qu'ils renferment. Un écrivain, fût-il médiocre ou inexpérimenté, aurait su les éviter. Or on ne peut raisonnablement admettre que la rédaction d'un document de cette importance ait été confiée à un scribe inhabile, ni que l'original ait subi des modifications maladroites et inconsidérées avant d'être gravé sur les murs mêmes d'un temple où se passaient les mystères. Les corrections faites une fois le travail des sculpteurs terminé montrent au contraire que l'on a éliminé soigneusement tout ce qui altérait la version initiale.

La seule conclusion valable, à mon sens, est que l'on a pris parmi la collection des écrits relatifs aux fêtes osiriennes du mois de Khoiak, sans doute fort riche, ceux d'entre eux qui donnent le mieux une idée d'ensemble des cérémonies et des conditions particulières dans lesquelles elles se présentaient, et qu'on les a rassemblés, sans se préoccuper de les coordonner. Aussi le nom de *Rituel des mystères d'Osiris* semblera-t-il un peu trop ambitieux appliqué à un ouvrage de cette nature. Je l'ai adopté parce qu'il m'a paru plus commode et aussi expressif que tout autre qui, sans être beaucoup mieux approprié, aurait risqué d'évoquer une idée fausse (comme celui choisi par Brugsch, car le sujet traité ne concerne pas exclusivement Tentyris), à moins de lui donner une ampleur trop considérable, sans plus de clarté. Je ne pouvais d'autre part reprendre le titre auquel Loret s'est arrêté, qui est parfait, sous peine de provoquer la confusion entre son travail et le mien.

Je ne pense pas, en tout cas, que nous ayons ici un exemplaire complet ou fragmentaire du rituel qui réglait officiellement la marche des cérémonies, dont le détail variait d'ailleurs dans un certain nombre de localités.

Le fait que le texte ne s'est rencontré jusqu'à présent qu'à Dendara et que les locaux consacrés aux mystères, dans le temple d'Hathor, ont reçu un développement considérable, ne doit pas non plus faire illusion sur le rôle véritable que la cité a joué dans l'élaboration et la réalisation de ces fêtes religieuses. Il est possible que la célébration de celles-ci y ait revêtu un faste plus éclatant qu'ailleurs, pour des raisons de prestige dues au rang éminent que la ville occupait, sous les Lagides, parmi les villes d'obédience osirienne. Mais il importe de ne pas oublier que, si Tentyris fut un des plus grands centres du culte d'Osiris, elle ne le devint qu'à une époque tardive. Auparavant, elle était associée au dogme du mythe horien, non pas celui d'Horus fils d'Isis et d'Osiris, mais du vieil Horus d'Edfou, auquel, du reste, elle ne cessa jamais de demeurer attachée. Elle n'a donc pu exercer une

influence notable sur le développement du rite, qu'elle avait vraisemblablement emprunté soit à Busiris, soit à Abydos, où il avait pris naissance.

Le nom du nome Tentyrite, , , paraît seulement dans deux listes, au livre VI (col. 101 et 106), alors que l'inscription permet d'en dresser cinq. Il est plus significatif encore qu'il ne figure pas dans l'énumération très détaillée des seize nomes ou villes où l'on célébrait les mystères, énumération qui fait l'objet du livre premier [1]. Nous ignorons en outre le rite particulier observé localement, lequel est précisé avec soin pour tous les autres lieux [2].

D'autre part, l'introduction de Tentyris parmi les villes osiriennes a été légitimée par des moyens visiblement fictifs tendant à établir de prétendus droits justifiant cette occasion, dont d'autres cités pouvaient régulièrement se prévaloir bien longtemps avant elle. En effet à l'opposé de celles-ci, elle ne détenait en propre aucune relique, membre du corps dépecé d'Osiris ou objet ayant appartenu au dieu. Le grand texte géographique du temple d'Edfou rapporte simplement qu'on y conservait les «membres divins qu'Horus avait sauvés du crocodile», [3], ce qui est bien vague, l'expression *ḥʿw nṯr* signifiant indifféremment, dans le vocabulaire des prêtres, un membre quelconque du corps d'une divinité et, le plus souvent, le corps en son entier. Si l'on adopte la première valeur, elle reste volontairement imprécise. Elle ne peut non plus être prise absolument dans l'autre sens, puisque le corps en question, divisé en seize lambeaux, suivant la doctrine orthodoxe, était réparti en autant de sanctuaires. Un texte gravé dans l'une des chapelles de la terrasse du temple d'Hathor, à Dendara, consacrées à Osiris, nous apprend pourtant que les nomes Libyque et Tentyrite, , [4], conservaient en commun la «*jambe droite*», du dieu [5]. Mais ce n'est certainement, là encore, qu'un artifice destiné à renforcer en apparence la légalité des titres douteux auxquels Tentyris pouvait prétendre pour être classée au nombre des métropoles religieuses dédiées au culte d'Osiris, car l'inscription précitée d'Edfou attribue cette jambe au seul nome Libyque [6].

Somme toute, l'inscription de Dendara, extrêmement précieuse par son contenu, ne donne cependant, telle qu'elle s'offre à nous, qu'une idée fragmentaire de ce que devait être, dans sa forme originelle, le rituel des mystères d'Osiris célébrés

[1] Le titre et le début du livre n'ont pas été gravés. Trois villes ne sont pas mentionnées pour cette raison. Il est facile de les identifier par comparaison avec les autres listes, ainsi que par les renvois qui y sont faits dans d'autres livres. Ce sont : Busiris, Memphis et Abydos.

[2] Voir livre II, col. 26-31 ; livre III, col. 36-37.

[3] *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 339, VI.

[4] Lire : .

[5] J. Dümichen, *Geogr. Inschriften*, t. III, pl. I.

[6] *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 330, III.

pendant le mois de Khoiak. Sa présence dans le Temple d'Hathor, qui est tout à fait accidentelle et imputable au hasard, — car il est présumable que d'autres sanctuaires aujourd'hui disparus ou encore incomplètement explorés en révélaient d'analogues, — n'implique aucunement, comme l'étude du document le démontre, que Tentyris ait pu prétendre à une primauté quelconque à l'égard des autres cités, vouées tout ou partie au culte d'Osiris, si ce n'est, peut-être, en ce qui concerne l'éclat matériel donné aux cérémonies.

Voici l'analyse sommaire du contenu des sept livres qui composent l'inscription :

Livre premier (col. 1-14). — Enumération des villes où les mystères avaient lieu. On y expose comment se faisait le « travail de la cuve-jardin [1] », (var.) [2], dans chacune d'elles et la nature des matières employées pour la confection du « *Khenti Amentit* » et du « *Lambeau divin* », (var. ,), suivant les rites locaux.

Le titre et le début du livre n'ont pas été gravés. Cette amputation, dont il est impossible de déterminer la cause, a fait disparaître, comme je l'ai dit plus haut (p. 3, n. 1) les renseignements ayant trait à trois villes : Busiris, Memphis et Abydos. Le texte complet devait en mentionner seize.

Livre II (col. 14-31). — Il est intitulé « *Connaître les mystères du travail de la cuve-jardin du Khenti Amentit dans la Maison de Shentit* », et donne successivement :

1° La description de la cuve-jardin (col. 14-16);

2° une courte description du moule du Khenti Amentit (col. 16-17);

3° celle du « *bassin* » () du lambeau divin (col. 17-18);

4° enfin un exposé concernant la partie des mystères relatifs au Khenti Amentit et au lambeau divin, tels qu'ils se pratiquaient à Busiris, en Abydos et dans un certain nombre d'autres localités.

Livre III (col. 31-37). — Il porte le titre de : « *Connaître le mystère du* tereḥ [3] *fait avec le moule de Sokaris, en travail que l'on ignore, dans le Lieu caché et les nomes où (le travail) a lieu* ».

(1) Litt. : « travail du jardin ». Je traduis *ḥspy* par « cuve-jardin » pour plus de clarté et afin d'éviter toute ambiguïté, en tenant compte de la définition qui en est donnée plus loin (col. 14-15) et montre que ce « jardin » était constitué par un bassin, une cuve, , de pierre.

(2) L'opération est appelée parfois (col. 5) « *travail mystérieux de la demeure cachée avec le vase auguste* »; ou, plus simplement, (col. 3, 4), *krḥ·t* ne se rapportant plus alors à la « cuve-jardin » mais au moule du Khenti Amentit, qui était placé dans celle-ci.

(3) Pour le sens de ce mot, voir ci-dessous, col. 31, rem. 1.

Ce livre a trait tout entier aux mystères se rapportant à la statuette de Sokaris. Il contient :

1° la description du moule dans lequel l'image du dieu prenait forme (col. 32-33);

2° la nomenclature des substances entrant dans la composition de la pâte dont celle-ci était faite (col. 33-34);

3° un court exposé sur la façon dont cette matière était préparée (col. 34-35);

4° quelques très brèves indications sur les opérations pratiquées à Busiris, du 14 [1] au 30 Khoiak (col. 35-36);

5° une liste de quatre nomes ou villes où l'on observait le même rite qu'à Busiris (col. 35-37).

Livre IV (col. 37-40). — Il a pour titre : « *Liste des dieux parèdres de la Maison de Shentit sans omission, chacun [désigné] par son nom* », et contient l'énoncé nominal des divinités dont les images figuraient dans les cérémonies des mystères.

Livre V (col. 40-98). — Ce livre, le plus étendu des sept, et où se retrouvent beaucoup de renseignements déjà présentés dans les autres, a reçu le titre de : « *Connaître toutes les choses [de la Maison] de Shentit* ».

Il contient :

1° le texte de l'inscription gravée sur le moule de Sokaris (col. 40-41);

2° le texte de l'inscription gravée sur le moule du Khenti Amentit (col. 41);

3° le texte de l'inscription gravée sur le bassin du lambeau divin (col. 41);

4° la description du sarcophage, , en bois de sycomore de la statuette de Sokaris, appelé ici (col. 42-43);

5° la description sommaire d'un coffre, [2], en bois *meri* destiné à recevoir la statuette du même dieu (col. 43);

6° la description du coffre funéraire du Khenti Amentit (col. 43-44);

7° la description du coffre où l'on enfermait, après s'en être servi, le bassin du lambeau divin (col. 44-45);

8° la description du moule du pain *qefni* (col. 45-46);

9° quelques détails sur la composition du pain *qefni* (col. 46-47);

10° l'énumération complète des aromates et des pierres précieuses incorporés dans la matière dont la statuette de Sokaris était faite (col. 47-50);

11° la description de la « grande pièce d'étoffe d'un jour » (col. 50-51);

12° l'indication de la position que devait occuper la « grande bandelette du temple de Neit » sur la statuette de Sokaris lors de son emmaillotement (col. 51-52);

(1) La date semble être fautive. Il s'agit probablement du 12 Khoiak (voir col. 35, rem. 2).

(2) Voir à son sujet col. 43, rem. 5. Le mot *ḥn* est détruit dans ce passage, mais il peut être restitué d'après la col. 128.

13° une courte remarque sur la corde qui liait le linceul dans lequel l'image de Sokaris était ensevelie (col. 52);

14° la description des quatorze amulettes de pierre placées dans le maillot funéraire de la statuette divine (col. 52-53);

15° la description des quatorze *debeḥ* du moule de Sokaris (col. 54-59);

16° la description très brève de la mesure de capacité employée dans la Place du piochage de la terre (col. 59);

17° un long texte concernant le Champ sacré d'Osiris, où l'on récoltait le blé, l'orge et le lin employés pendant les mystères (col. 59-65);

18° une brève allusion au blanchissage du « linceul de santé (?) » (col. 65-66);

19° la description de la châsse *ansouti* (col. 66-68);

20° la description de la vache Remenit (col. 68-69);

21° celle de la « chambre du lit », où l'on déposait le moule de Sokaris (col. 69-70);

22° celle du « pavillon de couverture » (col. 70-71);

23° un résumé de la recette pour la confection de l'huile sacrée (col. 72-73);

24° la liste onomastique des trente-quatre barques qui prenaient part à la procession nautique du 22 Khoiak et des divinités qui étaient à leur bord (col. 73-78);

25° la description du « Tombeau supérieur » (col. 78-80);

26° la description de la crypte de la nécropole sacrée de Busiris, où l'on déposait la statuette de Sokaris fabriquée l'année précédente (col. 80-81);

27° la description de la barque *aterti* dans laquelle on transportait la statuette du dieu à la nécropole sacrée (col. 81-82);

28° un exposé relatif à plusieurs rites funéraires associés aux mystères (col. 83-85);

29° quelques détails concernant l'érection du *ḏd*, qui marquait la clôture des mystères (col. 85-86);

30° la description de la décoration des angles et du bord de la cuve-jardin (col. 86);

31° une remarque sur les poissons qui se trouvaient dans le bassin placé sous la cuve-jardin (col. 86-87);

32° le livre se termine par un abrégé du rituel observé pour la grande fête Dena [1] dans différents nomes et villes (col. 87-98).

Cette sorte de recueil, rédigé sans plan méthodique et qui traite surtout de questions de détail, est divisé en quarante-huit paragraphes.

LIVRE VI (col. 99-132). — Il est intitulé : [hiéroglyphes] etc, (suivent les noms de quinze villes et nomes)

[1] On désignait les mystères par ce nom, ainsi que par celui de « Fête du piochage de la terre de la Maison de Shentit » (col. 100-101).

« *Connaître le secret du Lieu caché pour faire le travail de la fête Dena avec ce qu'on ignore, et qui s'accomplit dans la maison de Shentit à Busiris, . . .* » etc.

Il se divise en deux parties se rapportant : la première au Khenti Amentit et au lambeau divin (col. 100-116); la seconde à la statuette de Sokaris, surnommé ici [hiéroglyphes] (col. 116-132).

Toutes les opérations, depuis la préparation de la matière, qui commençait le 12 Khoiak, jusqu'à l'enterrement des images divines, le 30 Khoiak, y sont exposées avec clarté, ordre et méthode, qualités qui font généralement défaut dans les autres livres qui composent l'inscription.

LIVRE VII (col. 133-159). — Il est intitulé : [hiéroglyphes] « *Connaître le mystère que l'on ne voit pas, dont on n'entend pas (parler)* [1], *et que le père transmet à son fils* ».

Un grand désordre règne dans la présentation de ce livre, le plus mauvais des sept quant à la forme de sa rédaction et de son ordonnance. On y retrouve, à l'état fragmentaire, une partie de ce qui est exposé au livre VI, concernant l'effigie de Sokaris, du Khenti Amentit et du lambeau divin. Vers la fin, surtout, le style est concis, haché, et son incohérence rend parfois le texte obscur.

Il présente néanmoins quelque intérêt parce qu'il contient plusieurs détails qui ne figurent que là ou complètent ceux donnés sommairement dans les écrits auxquels on l'a joint.

[1] Litt. : « que l'on n'entend pas ».

Chapitre II

ORIGINE LÉGENDAIRE DES MISTÈRES D'OSIRIS. HÉRODOTE ET LES FÊTES DU MOIS DE KHOIAK.

La tradition faisait remonter l'institution des mystères osiriens à une époque fabuleuse.

Isis, écrit Plutarque [1], afin que les luttes et les combats subis par elle contre Seth pour venger son frère et époux ne tombassent pas dans l'oubli, mélangea en de saints mystères, représentations, allégories et imitations [2], le souvenir des souffrances endurées, consacrant ainsi à la fois un enseignement de piété et un encouragement pour les hommes et les femmes que viendraient frapper des adversités semblables. Au dire de Diodore de Sicile [3], « Isis et Hermès (Thot) introduisirent dans le culte d'Osiris des cérémonies mystiques en l'honneur de la puissance de ce dieu ». Clément d'Alexandrie donne le nom de *δράμα μυστικόν* [4] à ce genre de démonstrations spectaculaires, comparables aux « mystères » de notre moyen âge.

La grande fête célébrée au mois de Khoiak, dans la presque totalité du pays, appartient à cette catégorie de manifestations religieuses, dont certaines remémoraient les actes de courage et de pieux dévouement accomplis par Isis à la suite de la mort violente d'Osiris.

C'est à elle, de toute évidence, qu'Hérodote fait une nette allusion à propos du lac circulaire situé dans l'enceinte du temple de Neit à Saïs, qu'il compare à l'« Orbiculaire » (*τροχοειδής*) de Délos. C'est sur ce lac, dit-il, qu'ont lieu, pendant la nuit, les « représentations de ses souffrances » (*τὰ δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ*), que les Egyptiens appellent mystères (*μυστήρια*) [5]. Le pronom *αὐτοῦ* s'applique à Osiris, dont l'auteur grec s'interdit toujours de prononcer le nom. Parlant du tombeau du dieu que l'on voyait aussi à Saïs, il déclare de même qu'il est celui de quelqu'un dont il ne lui est pas permis de dire le nom [6].

Il déclare qu'il est instruit de la plus grande partie de ce qui se passait pendant ces mystères, mais qu'il ne peut en parler, et ajoute que ceux de Déméter, que les Grecs

[1] *De Is. et Osir.*, 27.

[2] *Ἀλλὰ ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μίμημα τῶν τότε παθημάτων*, *loc. cit.*

[3] *Hist.*, liv. I, 20.

[4] *Protrep.*, II.

[5] *Hist.*, II, 171.

[6] *Hist.*, II, 170.

nomment Thesmophories, lui sont également connus et qu'il doit de même garder le silence sur eux [1]. Déméter est ici Isis [2].

Tout donne à supposer qu'Hérodote séjourna assez longuement à Saïs. La ville, qui était alors au faîte de sa grandeur, présentait un grand intérêt au point de vue religieux. Le culte d'Osiris y occupait une large place, et nous avons constaté précédemment que la célébration des mystères y revêtait une forme spéciale en ce qui concerne le Khenti Amentit. Le vieil historien parle de la cité de Neit avec plus d'abondance que de toute autre ville. Il donne de nombreux détails sur le sanctuaire de la déesse tutélaire de la puissante cité [3], le tombeau d'Osiris qui s'élevait dans son Téménos [4], le lac sacré sur lequel on représentait la Passion de ce dieu [5], le tombeau du roi Amasis [6], la statue de vache en bois doré conservée au palais de Saïs, dans les flancs creux de laquelle Mycérinus fit enfermer le corps de sa fille [7], la fête nocturne des lampes allumées, ou *Lychnocaïe,* qui, dit-il, était célébrée pour une raison religieuse [8], qu'il ne fait d'ailleurs pas connaître, sous l'influence des scrupules — ou d'interdictions rigoureuses — qui l'empêchaient toujours de s'étendre sur des sujets touchant les pratiques intimes du culte. Cette fête des lampes pourrait bien être en rapport avec la procession nautique qui avait lieu pendant les mystères, le 22 Khoiak, à la huitième heure de la nuit (col. 20, 73 et suiv., 113-114). J'ajouterai pour mémoire que ce fut de même à Saïs que le greffier des biens sacrés de Neit lui exposa une thèse sur les sources du Nil [9] qui lui attira force railleries sur sa crédulité de la part de quelques écrivains anciens et modernes, en quoi ils ont eu je crois tort, car il n'a fait que rapporter, sans y ajouter foi ni l'accompagner de commentaires, une conception mystique purement égyptienne qu'il est facile de contrôler, comme je me propose de le démontrer dans un travail actuellement en préparation.

Il dut être en outre en entière confiance et en contact étroit avec de hautes personnalités du collège sacerdotal du Temple de Neit, ce qui lui assura la possibilité d'assister aux mystères d'Osiris ainsi qu'à ceux d'Isis. Car, en son temps, quoique des relations entre l'élite de la population indigène et les Grecs se fussent déjà nouées, relativement nombreuses dans le Delta, les prêtres ne répugnaient pas moins à dévoiler aux étrangers les secrets les plus intimes de leur religion. Ils consentaient parfois à

(1) *Ibid.*, II, 171.
(2) Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὧρος, Δημήτηρ δὲ Ἶσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις, *ibid.*, II, 156. Ἶσις δέ ἐστι κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ, *ibid.*, II, 59; cf. Diodore de Sicile, *Bibl. hist.*, liv. I, 25.
(3) *Ibid.*, II, 170-171.
(4) *Ibid.*, II, 170.
(5) *Ibid.*, III, 171.
(6) *Ibid.*, II, 169.
(7) *Ibid.*, II, 129-132.
(8) *Ibid.*, II, 62.
(9) *Ibid.*, II, 28.

échanger avec les plus éminents d'entre eux, et de haute culture, des idées philosophiques sur leurs dogmes et leurs croyances [1], sans les informer jamais des actes par lesquels ils les traduisaient matériellement; moins encore les autorisaient-ils à être présents aux cérémonies qui les consacraient.

Pour avoir été admis à des réunions aussi jalousement fermées, il fallait qu'Hérodote inspirât la plus absolue confiance au clergé saïte, ou bien qu'affilié à une association religieuse grecque liée par la communauté de doctrine avec l'une de celles existant en Egypte, il fût traité à l'égal des membres de celle-ci. D. Mallet [2] a suggéré qu'il avait bien pu recevoir l'initiation en Egypte. L'hypothèse n'est pas déraisonnable. Il est en tout cas remarquable que l'historien, parlant des représentations de la Passion d'Osiris, après avoir affirmé qu'il avait connaissance de presque tout ce qui s'y passait, ainsi qu'aux mystères de Déméter (Isis), ajoute qu'il doit garder le silence sur eux, ce qui était le premier des devoirs de l'initié, à quelque degré qu'il appartînt, et souligne que les Thesmophories ont été transportées d'Egypte en Grèce, au temps des Pélages, la tradition en ayant été conservée ensuite par les Arcadiens [3]. On peut donc se demander, non sans raison, si, initié lui-même au culte d'Isis ou de Déméter dans son propre pays, cette qualité ne lui conférait pas la faveur d'être accueilli avec bienveillance par le clergé d'Osiris en Egypte. La question mériterait d'être approfondie. Mais pour cela, et ce n'est pas le lieu ici, il faudrait tout d'abord chercher à établir quelles relations ont pu entretenir entre elles, aux environs du ve siècle avant notre ère, les confréries religieuses égyptiennes et grecques et l'influence exercée alors par les premières dans le bassin oriental de la Méditerranée. Quoi qu'il en soit, il convient de constater dès à présent la réserve rigoureuse observée par Hérodote toutes les fois qu'il aborde des questions se rapportant au dogme, singulièrement en ce qui touche Osiris. Or la règle du silence était imposée à quiconque était initié aux mystères de la religion. Il devait se taire sur ce qui lui avait été révélé au cours de ses exercices pieux. Cette obligation est fréquemment rappelée dans les textes égyptiens. La formule par laquelle le personnage [4] affirme sa soumission à cette astreinte majeure varie fort peu. En voici quelques exemples : [hieroglyphes] [5] « *Je suis un prêtre instruit du mystère, dont la poitrine ne (laisse) pas*

(1) Hérodote fait souvent état des conversations qu'il a eues avec les prêtres de différentes villes sur les sujets les plus variés se rapportant à la religion.
(2) *Le culte de Neit à Saïs,* p. 41.
(3) *Hist.*, II, 171.
(4) En raison d'une convention immuable, il s'agit toujours du pharaon, qui seul est représenté en qualité d'officiant dans les temples. Mais comme il était naturellement remplacé, dans ses fonctions sacerdotales, par des membres du clergé de rangs divers, suivant l'ordre d'importance des cérémonies, la déclaration qu'il est censé faire émanait donc, dans la réalité, du prêtre qui lui servait de suppléant.
(5) A. Mariette, *Dendérah,* t. III, pl. 420 et pl. 61*b*. Voir aussi É. Chassinat, *Le temple d'Edfou,* t. IV, p. 55; *Le temple de Dendara,* t. III, p. 16, t. IV, p. 102, 256.

sortir [1] *ce qu'il a vu».* [2] « *Administrateur des prophètes, instruit du mystère, dont la poitrine ne (laisse) pas sortir ce qu'il a vu».* [3], «*prêtre* hapou *instruit du mystère, dont la poitrine ne (laisse) pas sortir ce qu'il a vu».* [4] «*purificateur, propre en son corps, qui ne (laisse) pas sortir ce qu'il a vu*». Il y a une étroite analogie entre la formule imagée dont les Egyptiens se servaient et le mot employé par les Grecs pour désigner l'initié. L'une et l'autre expriment une idée identique : l'obligation de garder le silence. Μύστης dérive en effet du verbe μύω « fermer la bouche, se taire ».

A l'encontre d'Hérodote et de la nette affirmation de l'auteur du *De Iside et Osiride,* M. G. Nagel, dans une conférence sur les *Mystères d'Osiris dans l'ancienne Egypte* [5], a soutenu que «l'Egypte n'a pas eu de mystères véritables. Si certains éléments de la religion égyptienne, dit-il, ont exercé une influence profonde sur les mystères grecs, ou sur certains mystères grecs, à l'époque ptolémaïque, en revanche, ce fut sous l'influence des Grecs que les mystères d'Osiris et surtout d'Isis se créèrent. Ils eurent une vogue immense dans tout l'Empire romain et ils firent passer dans l'âme antique un peu du souffle mystique de l'ancienne Egypte.» J. Capart accorde son adhésion totale à cette façon de voir en ajoutant à la citation qui précède : « On ne pourrait mieux dire» [6]. Cette approbation sans réserves surprend sous la plume de l'égyptologue belge, en général mieux informé.

Longtemps avant M. Nagel, Sourdille [7], réfuté à juste raison par Moret [8], avait prétendu, lui aussi, que les mystères ont été importés de Grèce en Egypte.

Pourtant, Hérodote [9] emploie le mot μυστήριον [10] à propos de la représentation de divers événements de la vie d'Osiris évidemment en rapport avec les fêtes de Khoiak, et il déclare être informé de ce qui se passait pendant les cérémonies. Son témoignage très pertinent corrobore et authentifie celui plus récent de Plutarque [11]. Ainsi, dès la seconde moitié de la XXVIIe dynastie, un auteur grec, et non des moindres, parle de mystères, purement égyptiens, auxquels il a assisté dans le pays même.

(1) La locution , de tour quelque peu métaphorique et elliptique à la fois, litt. : «*dont la poitrine ne sort pas sous ce qu'il a vu*», veut dire en fait que la personne à qui elle s'applique déclare qu'elle s'abstient de raconter ce qu'il lui a été donné d'apprendre des secrets de la religion, *šnb,* « buste, poitrine, gosier», étant considéré comme l'organe émetteur de la parole.

(2) É. Chassinat, *Le temple de Dendara,* t. V, p. 94.

(3) *Op. cit.,* t. IV, p. 247.

(4) *Op. cit.,* t. III, p. 26.

(5) Cette conférence a été imprimée dans *Eranos Jahrbuch,* 1944.

(6) *Chronique d'Egypte,* n° 44, juillet 1947, p. 287.

(7) *Hérodote et la religion d'Egypte,* p. 334.

(8) *Le Nil et la civilisation égyptienne,* p. 447.

(9) II, 171.

(10) Plutarque (*Der Is. et Osir.,* 27) se sert de l'expression ἁγιωτάται τελεταί.

(11) *Loc. cit.*

C'est donc une affirmation gratuite que de faire remonter à l'époque ptolémaïque et à l'action de l'influence hellénique la création des mystères osiriens puisque leur existence a été constatée historiquement, au ve siècle, par un témoin oculaire. Je ne vois pas quel argument sérieux pourrait être opposé pour récuser des données aussi précises et directes que celles fournies par Hérodote.

Dans un beau mémoire intitulé *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis,* publié il y a quelque cinquante ans [1], mais dont le temps n'a pas diminué la valeur, Paul Foucart a traité la question en mettant à son service son expérience d'helléniste qui vient en la circonstance utilement à l'aide de l'égyptologue. Je ne puis mieux faire que d'en citer plusieurs passages qui importent ici.

« A l'époque où les Pharaons de la XVIIIe dynastie furent maîtres ou suzerains des îles de la mer Egée, vers le xvie ou le xviie siècle avant notre ère, des colons ou des fugitifs venus de l'Egypte apportèrent en Argolide et en Attique le culte d'Isis et d'Osiris» [2]..... « Ce que dit Hérodote de la propagation des Thesmophoria dans toutes les tribus pélagiques autorise à penser que le nouveau culte apporté par les Egyptiens se répandit sans provoquer de lutte et sans rencontrer de résistance» [3].

« A l'origine, c'étaient des colons égyptiens qui avaient introduit en Attique la religion de Déméter; au viie siècle, ce furent des Grecs qui rapportèrent d'Egypte la nouvelle doctrine sur la vie future. La religion d'Osiris et d'Isis était très complexe chez les Egyptiens; elle embrassait le ciel, la terre et le monde souterrain; c'était le résumé d'un travail théologique poursuivi pendant plusieurs siècles. Une telle doctrine n'était pas assez simple pour les populations chez lesquelles les colons égyptiens apportèrent l'agriculture; elles n'en prirent qu'une partie, la plus accessible à des esprits encore grossiers. Avant tout, sensibles à ce grand bienfait de l'invention du blé, qui les avait arrachées à la vie sauvage, les tribus vivant en Grèce adorèrent en Déméter la déesse à laquelle elles devaient les céréales et la civilisation.

« Quelques siècles plus tard, les Grecs qui visitèrent l'Egypte pour s'instruire furent surtout frappés de ce que la religion d'Isis et d'Osiris enseignait sur l'autre vie et des moyens de s'assurer la protection des dieux maîtres du monde souterrain. Ce fut cette nouvelle partie de la science des choses divines qu'ils rapportèrent en Grèce, en la simplifiant, en l'adaptant au génie des Grecs, en l'introduisant dans le culte de Déméter, qui était lui-même d'origine égyptienne, mais qui était devenu un culte national. La doctrine des mystères sur la vie future n'est donc pas sortie par un développement naturel et progressif du culte grec d'Eleusis; elle fut empruntée

(1) Extrait des *Mém. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* t. XXXV, 2e partie, Paris, 1895.

(2) *Op. cit.,* p. 75.

(3) *Op. cit.,* p. 75-76.

à l'Egypte et ajoutée à la partie déjà acceptée et populaire de la religion d'Isis Déméter» [1].

On relève parfois dans les textes égyptiens de la haute époque des allusions plus ou moins brèves à la célébration de cérémonies d'une nature particulière dédiées à la mémoire d'Osiris, mais distinctes de son culte journalier et offrant des traits communs avec les mystères.

Trois stèles du Moyen Empire provenant de la nécropole d'Abydos sont particulièrement instructives. Elles ont été consacrées à la mémoire de très éminents personnages de l'entourage royal, Mentouhotep [2], Eikhernefrit [3] et Sehetepabrâ [4], qui vivaient respectivement au temps de Senousrit Ier, Senousrit III et Amenemhat III. Leurs épitaphes contiennent des détails étendus sur leur carrière et les fonctions dont ils étaient revêtus. Investis tous trois de la confiance du Pharaon, ils avaient reçu de lui la mission d'exécuter des travaux considérables et de diverses espèces, dans le célèbre sanctuaire d'Osiris, en Abydos, ainsi que dans la nécropole divine de cette localité. Ils se glorifient d'avoir pris part à certaines cérémonies religieuses du grand dieu local. L'un d'eux, Sehetepabrâ, plus explicite que ses collègues, parle de l'office qu'il a rempli en qualité de prêtre à l'occasion du «mystère» du Seigneur du nome d'Abydos (Osiris) : [5] «*J'ai fait le* Semeref *dans la direction de la Salle d'or (ou «dorée») pendant le mystère du Seigneur du nome Abydénien*» [6]. Eikhernefrit se borne à déclarer plus modestement : [7] «*J'ai fait le* Semeref *d'Osiris Khenti Amentit*», ce qui résume évidemment ce que Sehetepabrâ a jugé bon de dire en faisant connaître à la fois le lieu et la circonstance dans lesquels il a exercé son ministère.

Pour bien comprendre l'intérêt de ces textes et en dégager le sens, un court commentaire est nécessaire. Le rôle du *Semeref* était essentiellement funéraire. Le prêtre qui en était chargé accomplissait auprès d'Osiris, — et par voie de conséquence auprès des défunts, — les actes de piété filiale accomplis jadis par Horus, après la mort de son père. Le dieu avait alors veillé au remembrement du corps d'Osiris, à son embaumement et à son enterrement conformément aux rites prescrits par Isis.

(1) *Op. cit.*, p. 82-83.
(2) Musée du Caire, n° 20539. Voir G. Daressy, *Rec. de trav.*, t. X, p. 144 et suiv. Quelques lignes dans H. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III*, p. 41-42.
(3) Musée de Berlin, n° 1204. H. Schäfer, *op. cit.*, en a publié une étude complète.
(4) Musée du Caire, n° 20538. A. Mariette, *Abydos*, t. II, pl. 24-26 ; *Catal. gén. des mon. d'Abydos*, n° 670. K. Piehl, *Inscr. hiérogl.*, 3e série, pl. IV et suiv. H. Schäfer, *op. cit.*, p. 41, en a reproduit plusieurs lignes.
(5) Ligne 3 de la stèle.
(6) La même phrase, malheureusement mutilée, mais qui peut être rétablie avec sûreté, se retrouve dans la stèle de Mentouhetep, l. 7 :
(7) Ligne 6. H. Schäfer, *op. cit.*, p. 15.

Aux fonctions habituelles dévolues à ce prêtre, venait s'ajouter, en certaine occasion sans doute rare ou exceptionnelle, si l'on tient compte du soin que l'on a pris de la mettre en relief, et qui est définie ici par , celle de . *Sšm* signifie «diriger, conduire (une fête, une cérémonie :)», en l'occurrence le «*mystère*» du Seigneur d'Abydos, qui se passait dans la . La signification de *šśt;*, en cet endroit, n'étant pas entièrement claire, comme le remarque H. Schäfer [1], il importe de la préciser en essayant d'établir ce que l'on entendait par *ḥ·t nb*, où ce *šśt;* avait lieu.

Cette expression se rencontre souvent, parfois en variante de . Elle présente des sens divers. Elle désignait à la fois la chambre sépulcrale d'un tombeau ; l'édifice ou la salle dans lesquels on procédait, dans les grands centres, à la confection des statues de Sokaris et du Khenti Amentit pendant les fêtes du mois de Khoiak [2], enfin l'atelier où, dans les temples, l'on exécutait les statues divines, la bijouterie et le matériel sacré en matières précieuses [3].

Se référant à cette dernière valeur et aux stèles d'Abydos citées précédemment, on a conclu, non sans excès de hardiesse, que le prêtre Semeref fabriquait ou faisait fabriquer, entre autres choses, les statues rituelles d'or [4].

Il n'en est rien. Il est visible que les personnages dont il est question dans les trois stèles, qui avaient été chargés successivement par leurs souverains de l'exécution de travaux de toute nature dans le sanctuaire osirien d'Abydos ainsi que dans le cimetière renfermant le tombeau du dieu, et de pourvoir le premier d'un riche et abondant matériel, ont rempli là une tâche indépendante des fonctions incombant à un *Semeref*. C'est incidemment et afin de mettre en valeur un événement mémorable de leur carrière que leurs biographes rappellent qu'ils ont dirigé dans la Salle d'or le mystère du Seigneur d'Abydos, acte religieux d'une importance considérable. Il n'y a pas de rapport entre ces faits, et l'on ne peut en déduire que le *Semeref*, dont le rôle était strictement limité, ait fabriqué lui-même, ou fait fabriquer, en cette qualité, des statues d'or ou l'un quelconque des objets énumérés dans ces épitaphes. D'autre part, l'identité de la Salle d'or, atelier d'orfèvre, et de la Salle d'or où se passait le «mystère» d'Osiris est impossible ici ; les textes sont nombreux qui s'y opposent.

Leur examen doit permettre, au contraire, de s'assurer si, ce dont pour ma part je reste persuadé, le *seshta* dirigé par le *Semeref* dans la Salle d'or d'Abydos, sous

(1) *Op. cit.*, p. 15.
(2) Brugsch a donné à ces locaux le nom de *Serapeum*. Selon lui, ils étaient destinés à recevoir en dépôt, dans les temples, les images momiformes d'Osiris, *Dict. géogr.*, p. 322.
(3) Cet atelier, nommé aussi , existe encore au temple d'Hathor, à Dendara. Voir, à ce sujet, col. 52, rem. 3.
(4) A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, p. 289, n. 4.

la XIIe dynastie, est le même que le « mystère » décrit dans l'inscription de Dendara.

On doit retenir tout d'abord que les chapelles osiriennes du temple d'Hathor, en cette localité, étaient désignées d'une façon courante par les noms de et de ; le dernier étant plus particulièrement appliqué à l'une des six chambres de ces petits sanctuaires (1). Les autres sont appelées (var.) *« maison de vie »*; *« Salle d'or pour le modelage des images sacrées de Neterit »* (= *Tentyris*); *« chambre du lit »*; *« La tombe supérieure »*, var. , *« Busiris supérieure »*; , dont la destination m'échappe.

Avant d'aborder les textes, tous d'époque récente, sur lesquels on peut s'appuyer, je crois, pour établir la parité du *seshta* célébré au Moyen Empire, dans la Salle d'or d'Abydos, et les fêtes du mois de Khoiak, à Tentyris et autres lieux, dont Abydos même, au temps des Lagides, je voudrais dire quelques mots à propos de la déesse Shentit, qui occupait une place d'honneur dans le déroulement de ces cérémonies, où elle agissait, en quelque sorte comme animatrice, ainsi que sur les raisons probables, encore inexpliquées, du dédoublement des chapelles, appelées dans l'ensemble *« Maison de Shentit »* et consacrées aux pratiques du culte secret d'Osiris.

Théoriquement, il y avait deux Shentit, personnifiant Isis et Nephthys (2) : la d'Abydos (col. 101), qui était en rapport avec le Khenti Amentit; celle de Busiris, (col. 116-117), qui prenait soin de la confection de la statue de Sokaris. Elles sont nommées ensemble dans la liste des divinités de la *« Maison de Shentit »* (col. 38) et sont représentées dans deux bas-reliefs de l'une des chapelles d'Osiris, à Dendara. L'emblème qu'elles portent sur la tête les distinguent : pour le Shentit d'Abydos (3); pour celle de Busiris (4). Toutes deux sont figurées en train de peser les grains d'orge, . Cette dualité répond-t-elle à la dualité des chapelles osiriennes ? Celle-ci impliquerait alors que le Khenti Amentit et l'image de Sokaris étaient exécutés séparément dans l'un et dans l'autre de ces petits édifices. C'est bien possible, mais je n'en sais rien de façon positive. Pour s'en assurer, il faudrait étudier la totalité des inscriptions contenues dans ces chapelles, ce que les circonstances m'ont empêché de faire, et le peu qui en a été publié est trop insuffisant, tant par la quantité que par la qualité des copies, pour être probant. Ce point mériterait d'être fixé définitivement, car il touche un des côtés fondamentaux de l'organisation des mystères du mois de Khoiak que le rituel

(1) Les noms de ces chambres sont donnés dans J. Dümichen, *Baugesch. des Denderatempels*, pl. XXXI, où l'emplacement respectif de chacune de celles-ci n'est pas indiqué.

(2) Ce sont en réalité de véritables dédoublements de celles-ci considérées dans l'accomplissement de leur rôle funéraire. Elles sont mentionnées en effet côte à côte avec Isis et Nephthys dans la nomenclature des divinités de la « Maison de Shentit » (col. 38).

(3) A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 58 *a*.

(4) *Op. cit.*, t. IV, pl. 58 *b*.

laisse entrevoir, sans qu'il soit possible de conclure, d'autant plus que les bas-reliefs dont je viens de parler sont contradictoires. Les deux Shentit s'y livrent à la même occupation, le dosage de l'orge, qui concerne le Khenti Amentit seul; la figure de Sokaris ne renfermait pas de grains de céréales, du moins suivant la version dominante.

Je citerai à présent quelques témoignages directs de ce qui se passait dans la Salle d'or à l'époque grecque et probablement aussi, il est permis de le croire, bien avant elle, sous les rois du Moyen Empire, l'Egypte étant toujours restée profondément attachée à ses vieilles traditions en matière de manifestations religieuses.

La déesse Shentit (1) *« régénère son frère divin à l'état de momie à l'intérieur de la Salle d'or »*. Notre inscription constate que l'Osiris de Prosopis était *« fait en travail de jardin d'Osiris dans la Salle d'or avec de l'orge et du sable »*, (col. 10-11); de même celui de Coptos était *« fait en travail de jardin de la Maison de Shentit avec de l'orge et du sable »*, (sic) (*ibid.*, col. 1). Il est question aussi du même dieu au *Rituel de l'embaumement* (2) . La confrontation de ces passages affirme encore le rapport déjà signalé entre la Maison de Shentit et la Salle d'or.

Le mesurage des matières dont la statue de Sokaris était formée se faisait dans la *ḥ·t nb* au moyen des 14 vases *dbḥ* représentant chacun un lambeau du corps du dieu (col. 51-59).

Ce qui suit montre avec une égale précision à quel usage le lieu était consacré. Ptah porteur d'un des lambeaux du cadavre d'Osiris dit : « (3). *« J'apporte les divins membres que j'ai réunis à l'état de momie, que l'on a achevée pendant son mystère, dans la Salle d'or. J'ai emmailloté le dieu fait à Memphis, et qui repose en sa forme secrète à côté de Ptah beau de visage »*. Cette momie du dieu est l'image que l'on fabriquait à Memphis à l'occasion des fêtes osiriennes du mois de Khoiak (4). L'inscription est empruntée aux légendes gravées auprès de la représentation des grandes divinités du Sud et du Nord qui étaient censées se rendre à Tentyris pour y déposer, dans la Salle d'or, les membres d'Osiris dispersés dans leurs propres sanctuaires et les réunir en une momie, à l'occasion de la fête funéraire annuelle du mois de Khoiak. La suivante en fait partie : , (5), *« J'ai apporté l'os de sa cuisse, que*

(1) A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 58 *a*.

(2) Pap. de Boulaq, n° 3, p. VI, l. 8; cf. G. Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 30 et 89.

(3) J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XLIII.

(4) Cf. l'inscription, col. 99 et 105.

(5) J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XLVIII.

j'ai trouvé dans (le lieu appelé) «Plantes as *des dieux et des déesses»* (1), *et je le mets* (2), *à sa place dans le Salle d'or* [. . .]. Elle est incomplète comme le sont beaucoup d'entre elles qui ont été publiées jusqu'à présent. C'est grand dommage à cause des aperçus qu'elles donnent sur la multiplication artificielle des reliques saintes, dont le nombre, qui était de quatorze à l'origine, s'était accru en fonction de la progression constante des villes passées sous l'obédience osirienne, le clergé de chacune d'elles ayant usé de subterfuges pour donner l'illusion de détenir, à défaut d'un débris du corps vénéré, quelque objet ayant soi-disant appartenu au dieu (3).

Le pharaon, chef suprême du sacerdoce mais qui, dans la pratique, déléguait ses fonctions de prêtre au clergé professionnel, est toujours représenté néanmoins, dans les temples, comme officiant en personne. Sous le couvert de cette fiction, il passait pour avoir exercé le rôle d'ordonnateur du mystère osirien. Le roi vient à toi (sic) (4) *« Osiris, seigneur d'Abydos; il parachève ta (?) momie* (5) *dans la Salle d'or et dirige en ta faveur* (6) *(l'exécution des prescriptions du) Livre de Thot»* (7). Le souverain agit là en tant que *Semeref*, de même que les personnages des stèles d'Abydos. Comme eux, il assume la conduite (*šśm*) des opérations faites dans la Salle d'or, où se passait le mystère (*šśtꜣ*) et veillait à l'exécution régulière des rites consignés au *Livre de Thot*.

En somme la était une sorte de *taricheion* divin exclusivement réservé aux représentations mystiques des funérailles d'Osiris. La confrontation des deux passages que voici, qui mettent en parallèle et le prouverait pleinement, si l'on pouvait encore en douter. Le génie funéraire Hapi (sic) (8) *« embaume son père Osiris à l'intérieur de la Salle d'or au jour de l'enterrement* (9) *de sa momie auguste»*; Anubis

(1) Le dieu porteur de la relique est Râharmakhis d'Héliopolis. Le lieu désigné est soit une localité située au voisinage d'Héliopolis, soit, plutôt, une salle dépendant du grand temple de cette ville; le déterminatif remplaçait très fréquemment dans les noms d'une partie d'un sanctuaire.

(2) Cf. , *Wörterbuch*, t. I, p. 403.

(3) J'avais commencé une étude sur les reliques osiriennes réparties dans toute l'Egypte et comptais lui donner place dans cet ouvrage. Je l'ai abandonnée, alors qu'elle était déjà fort avancée, ayant constaté qu'elle ne pouvait être utilement poursuivie qu'après la publication de tous les textes qui accompagnent les personnages de la procession divine, dont une moitié est encore inédite.

(4) J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XVI.

(5) Je pense qu'il y a ici une confusion graphique et que doit être lu («ta» momie). La forme , un peu plus loin, me semble imposer cette correction.

(6) Litt. : «pour toi».

(7) Ou du «*Rituel de Thot*». Cet ouvrage était un formulaire d'origine pseudo-divine fixant le cérémonial des fêtes religieuses.

(8) J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. II, pl. XLI, l. 18-19.

(9) La forme est fautive ou incomplète. Il devrait y avoir ou . La copie de Dümichen, que je n'ai pas eu l'occasion de collationner, est peu sûre.

(1) *« embaume les membres divins de Djefenef* (2) *dans l'ouabit au jour de l'enterrement* (3) *de sa momie»*.

Les textes réunis ici, sauf un, proviennent des chapelles du temple de Dendara réservées aux mystères, dont ils révèlent la nature absolument funéraire. Tous s'accordent sur ce point avec le contenu de notre inscription : rassemblement des membres dispersés d'Osiris, embaumement du corps reconstitué en forme de momie et enterrement de celle-ci, selon les rites fixés dans le passé à l'occasion de l'inhumation du dieu. Aussi est-ce commettre une grave erreur de jugement et travestir la réalité que de vouloir y découvrir, comme on l'a fait, quoi que ce soit qui ressemble à la célébration d'un culte agraire. L'idée de la mise à mort du dieu, sacrifié pour assurer la subsistance des hommes, que l'on a tenté d'y associer (4), si tant est qu'elle ait jamais pris naissance dans le cerveau d'un Egyptien, reste étrangère à la conception fondamentale du mystère célébré au mois de Khoiak, dont nous connaissons exactement le thème et la portée symbolique. Elle relève, du moins en ce qui le concerne, du pur domaine imaginatif. Je m'expliquerai du reste longuement plus loin sur ce point.

J'ajouterai, pour en finir avec la *ḥ·t nb*, qu'elle était également appelée (5), (6) *« Salle de l'orge»* (ou *« Salle des grains»*), à cause du Khenti Amentit qui y était fabriqué pendant les fêtes sacrées, avec de l'orge que l'on faisait germer dans du sable mouillé. Cette dénomination vient encore à l'appui des constatations déjà faites. Les représentations symboliques de la Passion du dieu bienfaisant dont parle Hérodote sembleraient donc avoir été instituées déjà sous les rois de la XIIe dynastie. On pourrait remonter plus haut encore je crois. Il faudrait pour cela se livrer à l'analyse méthodique d'un grand nombre de documents que je ne puis entreprendre ici, car elle exigerait un long travail et menacerait d'entraîner à des développements que ne comporte pas le présent ouvrage.

Jusqu'à présent, l'inscription de Dendara est la seule qui donne une idée d'ensemble suffisante sur ce qu'étaient certains de ces mystères devenus célèbres dans le monde antique. La date de la rédaction des divers éléments qui la composent, comme celle des mystères eux-mêmes, reste pour nous enveloppée de brume. Je ne pense pas toutefois que l'on puisse établir un rapport entre son âge et le degré d'ancienneté, relativement récent, du monument dans lequel le texte est gravé. Le temps est passé où l'on affirmait encore que la littérature sacrée du temps des Ptolémées, contaminée par des apports venus de la Grèce, ne valait que pour la période

(1) J. Dümichen, *op. cit.*, t. II, pl. XL, l. 5-6.

(2) Surnom d'Osiris.

(3) Voir ci-dessus, page 18, note 9.

(4) J. Frazer, *Le rameau d'or*, p. 357; A. Moret. *La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 35 et suiv.

(5) J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XLII.

(6) *Ibid.*, pl. XLIII.

à laquelle elle appartient et marque une coupure entre elle et le passé. La preuve est faite maintenant qu'elle est riche d'écrits fort anciens, témoin le *Rituel de la Veillée d'Osiris* gravé au Temple d'Edfou dans la langue archaïque, tel qu'il était connu sous l'Ancien Empire. Le cas est fréquent [1].

Certes les dogmes ont évolué et se sont parfois transformés profondément durant les millénaires. Ils se sont superposés sans jamais s'effacer ou s'entre-détruire, même lorsqu'ils entraient en contradiction, grâce à la subtilité des théologiens. Mais à aucun moment, ceux-ci n'ont reçu des Grecs rien qui ressemblât aux mystères, incorporés vraisemblablement de longue date dans la religion nationale.

Quelles qu'aient été ses vicissitudes politiques, l'Egypte est restée fermement attachée à sa tradition dogmatique. Elle l'a défendue contre toute intrusion étrangère. Lorsque parfois, au contact toujours plus intime des populations riveraines de la Méditerranée orientale, elle s'est laissée séduire par l'attrait de choses nouvelles, elle l'a fait sans toucher à ses lois religieuses fondamentales. Petosiris, le grand-prêtre de Thot à Hermopolis, fournit un excellent exemple de l'état d'esprit et du comportement d'un personnage de haute classe acquis à la culture hellénique. La décoration de la partie en quelque sorte neutre de son imposant tombeau, — je veux dire de celle dans laquelle les croyances religieuses n'entrent pas directement en jeu, — est traitée dans un style franchement hellénistique, tandis que tout ce qui touche à la foi ancestrale reste strictement respecté aussi bien dans sa forme représentative que dans son expression littéraire.

Les citations empruntées au mémoire de P. Foucart placent l'origine des Mystères osiriens sous son véritable jour. Elles sont le reflet de l'opinion d'auteurs anciens probes et impartiaux qui n'avaient nul motif d'attribuer aux Egyptiens ce qui aurait dû revenir légitimement à des hommes de leur race et de leur religion, et aurait pu même flatter leur orgueil national. D'après P. Foucart, ces mystères existaient déjà en Egypte sous la XVIII[e] dynastie, époque à laquelle des colons égyptiens les auraient introduits dans les îles de l'Archipel. Les stèles du Moyen Empire les feraient remonter beaucoup plus haut, à la XII[e] dynastie. L'inscription de Dendara ne fournit malheureusement pas de point de repère chronologique. Comme je l'ai dit, elle est composée de traités d'étendue variable, indépendants les uns des autres, contenant de nombreuses répétitions, ainsi que des inexactitudes, et dont l'un est tronqué. Ce n'est donc point la copie d'un exemplaire du rituel fondamental mais, tout au plus, une série d'extraits ou d'interprétations de passages de celui-ci. La langue dans laquelle ces petits ouvrages sont rédigés, assez homogène en général, ne donne pas

[1] La réapparition abondante des écrits religieux de rédaction ancienne se manifeste déjà très sensiblement sous les Saïtes, qui ont manifestement provoqué un mouvement de renouveau et de diffusion plus grande de textes antiques progressivement tombés en désuétude. Elle prouve la continuité du dogme.

l'impression d'être bien ancienne, encore qu'elle ne soit pas spécifiquement saïte ou ptolémaïque. Cela ne préjuge nullement de l'antiquité ou de la non-antiquité des mystères. Ce sont les temples ptolémaïques d'Edfou, de Dendara et de Philæ qui nous ont livré le très vieux rituel de la Veillée d'Osiris, révélant ainsi l'âge fort reculé d'un rite qui sans eux aurait pu rester ignoré. L'inscription de Dendara, pour être moins probante par la langue dans laquelle elle se présente à nous, ne doit pas être considérée pour autant et en raison du lieu où elle se trouve, du moins je le pense, comme opposable à ce que les auteurs disent sur l'origine et la haute antiquité des mystères osiriens.

Chapitre III

§ I. — SIGNIFICATION SYMBOLIQUE DES MYSTÈRES DU MOIS DE KHOIAK.

L'inscription de Dendara a été l'objet de quelques commentaires partiels, d'ordinaire peu développés, qu'il serait superflu de reprendre tous ici. Je n'en retiendrai que les plus récents. On les rencontre surtout dans des ouvrages répandus dans ce qu'on a pris l'habitude d'appeler le grand public, où ils ont été introduits incidemment. Ils demandent à ce titre d'être revisés soigneusement, puisqu'ils ne peuvent être contrôlés par les lecteurs non spécialistes auxquels ils s'adressent. Il ne sera peut-être pas inutile de les reprendre aussi pour ceux qui, rebutés par les singularités de l'épigraphie ptolémaïque et mal familiarisés avec la langue de cette époque, ne peuvent aborder que difficilement les documents du genre de celui-ci.

Les savants qui, en dernier lieu, ont eu l'occasion d'exposer leur avis sur la signification des cérémonies décrites estiment qu'il faut voir dans les mystères du mois de Khoiak des fêtes de caractère purement agraire. Cette opinion, développée par Al. Moret et James G. Frazer dans plusieurs de leurs ouvrages, est insoutenable. Fondée, pour une grande part, sur l'incompréhension du texte, elle néglige le côté matériel de faits parfaitement clairs, s'interdisant par là de dégager la nature et le sens évidents des opérations réalisées, et s'égare dangereusement, pour les expliquer, dans un symbolisme excessif qu'elles ne comportent point. Elles n'ont en effet nul rapport allégorique avec un rite utilitaire quelconque. Elles sont la reconstitution d'actes mémorables accomplis par Isis à la suite du meurtre de son mari, et à la représentation desquels Plutarque dit que l'on fait remonter la création des mystères instaurés par la déesse dans le dessein de maintenir vivant chez les hommes le souvenir des souffrances endurées courageusement par elle et de leur servir d'exemple. Il s'agit en réalité de deux des plus importants de ces actes; le remembrement du corps d'Osiris et les funérailles du dieu. C'est l'idée maîtresse qui domine tout au long du texte. Le rôle dévolu au Khenti Amentit est peut-être moins apparent *a priori,* bien qu'intimement lié à l'ensemble des cérémonies. Mais il n'appartient pas à ce que l'on peut dénommer, au sens propre du terme, un rite agraire. Je reviendrai plus loin sur ce qui le concerne.

Avant d'aborder le fond du sujet et d'en dégager le sens tel que je crois pouvoir le définir, je dirai quelques mots sur la légende, très répandue au temps de Plutarque, de la Passion d'Osiris, et dont de nombreux éléments se rencontrent à la fois dans les textes égyptiens et les écrits des auteurs anciens. Cet exposé préliminaire permet

en effet de placer les fêtes du mois de Khoiak sur le plan religieux et symbolique qui, je crois, est le leur. Puis, après avoir fait connaître mon point de vue, j'examinerai en quoi et pourquoi il s'écarte des idées émises par Moret et Frazer. Elles convergent d'ailleurs presque absolument, le savant anglais ayant eu très souvent recours aux connaissances égyptologiques de Moret pour édifier sa thèse, lequel, à son tour, a subi profondément l'influence du brillant folkloriste britannique.

Osiris ayant été assassiné traîtreusement au cours d'un banquet, le 17 Athyr [1], par Seth et ses compagnons, son corps fut enfermé par eux dans un coffre et jeté au Nil. Entraîné vers la mer, le coffre fut porté par elle vers la côte de Phénicie. Il échoua sur le territoire de Byblos, auprès d'un pied de bruyère (ἐρείκη), qui l'enveloppa bientôt de puissants rameaux.

Informée de ce qui lui était advenu, Isis se met à sa recherche. Elle le retrouve dans le palais du roi de Byblos qui, émerveillé du développement extraordinaire de l'arbre qui le cachait, avait ordonné d'abattre celui-ci pour en faire la colonne qui soutenait le toit de sa demeure [2]. L'épouse éplorée obtint de lui la remise de la caisse funèbre, la plaça sur un navire et prit le large [3].

A son retour en Egypte, le 7 Tybi, dont le jour anniversaire a été commémoré depuis par une fête appelée « Retour d'Isis de Phénicie » [4], la déesse met le corps d'Osiris en sûreté. Mais Seth, une nuit qu'il chassait, le découvre et le dépèce en quatorze morceaux qu'il disperse [5]. A la suite de ce nouveau crime, Isis reprend sa noble tâche et, montée sur une barque de papyrus, elle parcourt les marais jusqu'à ce qu'elle ait recueilli les restes de la victime, dont un seul manque, le membre viril, qui a été dévoré par les poissons. Une version de la légende rapporte qu'elle élevait une sépulture en chaque lieu où elle trouvait un de ces fragments. D'autres narrateurs la contestent. Selon leurs dires, Isis fit reproduire des images d'Osiris et les donna successivement à chaque ville comme étant le corps entier du dieu, afin de déjouer les recherches de Seth, qui ne pourrait, de la sorte, découvrir le véritable tombeau [6].

Le récit fait par Diodore de Sicile est beaucoup moins détaillé dans l'ensemble, mais il contient des renseignements plus étendus en ce qui concerne le comportement d'Isis à l'égard des parties du corps mutilé. « *Pour cacher le tombeau de son mari,* rapporte-t-il, *et le faire vénérer par tous les habitants de l'Egypte, elle s'y prit de la manière suivante. Elle enveloppa chaque partie dans une figure faite de cire et d'aromates, et*

[1] Plutarque, *De Is. et Osir.*, 13, 39, 42.
[2] *Op. cit.*, 15.
[3] *Op. cit.*, 16.
[4] *Op. cit.*, 50.
[5] *Op. cit.*, 18. Diodore de Sicile (*Bibl. hist.*, I, 26) porte à vingt-six le nombre des morceaux. Celui de quatorze est celui qui figure dans les textes égyptiens.
[6] Plutarque, *loc. cit.*

semblable en grandeur à Osiris, et convoquant toutes les classes de prêtres les unes après les autres, elle leur fit jurer le secret de la confidence qu'elle allait leur faire. Elle annonça à chacune des classes qu'elle lui avait confié de préférence aux autres la sépulture d'Osiris, et rappelant ses bienfaits, elle exhorta tous les prêtres à ensevelir le corps dans leurs temples, à vénérer Osiris comme un dieu... Les prêtres, se rappelant les biens qu'ils avaient reçus d'Osiris, et comblés des bienfaits de la reine, firent selon l'intention d'Isis, à laquelle ils cherchaient tous à complaire. C'est pourquoi encore aujourd'hui, tous les prêtres prétendent avoir chez eux le corps d'Osiris, ainsi que les animaux qui lui ont été consacrés dès l'origine; et ils renouvellent les funérailles d'Osiris à la mort de ces animaux » [1].

Le même auteur raconte qu'Isis retrouva les parties du corps d'Osiris près du village d'Antée, où avait eu lieu un combat, sur le bord du fleuve, et qui avait reçu ce nom parce qu'Antée y fut tué par Hercule au temps d'Osiris [2]. Il a emprunté son récit à une source différente de celle recueillie par Plutarque.

Cette dernière situe en territoire marécageux la région explorée par Isis. Il faut probablement la placer dans le nord-ouest du Delta. Là se trouvait en effet la ville de Bouto, dans laquelle la déesse faisait élever Horus [3], le fils né du commerce qu'elle avait eu avec Osiris, après la mort de celui-ci [4], et dont Seth contestait la légitimité [5].

Ces variantes laissent d'ailleurs inchangées les lignes essentielles du récit. Elles révèlent simplement l'existence d'un double courant d'idées dont chacun se distingue par le changement du lieu dans lequel les membres d'Osiris furent soi-disant recueillis, et qui est la marque de son origine géographique. La légende se présente chez Plutarque telle qu'elle s'est développée dans la Basse-Egypte; celle retenue par Diodore a été créée dans l'Egypte du Sud, peut-être à Thèbes même. On sait que l'on édifia dans la célèbre cité un temple [6] qui passait pour occuper la place où Osiris était venu au monde [7], de même qu'il fut fait plus tard à Tentyris, pour Isis, qui était ainsi censée née dans cette ville. Le mythe osirien a subi tout naturellement des déformations de détail appropriées en s'implantant dans la Thébaïde, afin de s'adapter plus étroitement à son nouveau cadre, si différent de l'ancien.

Il était nécessaire de résumer en ses lignes essentielles le récit légendaire du mythe d'Isis et d'Osiris, devenu classique, parce que ses principaux épisodes ont servi de

[1] Diodore de Sicile, *Bibl. hist.*, liv. II, 21, trad. F. Hoefer.
[2] *Loc. cit.*
[3] Plutarque, *op. cit.*, 18.
[4] *Ibid.*, 19.
[5] *Ibid.*, 19, 54.
[6] Le temple d'Apet, que l'on voit encore à Karnak.
[7] Diodore (liv. I, 23) donne une version très déformée de cette légende, selon laquelle il s'agirait non pas de la Thèbes égyptienne, mais de Thèbes de Béotie.

thème aux mystères inaugurés par Isis, comme le reconnaît Plutarque. Nous devons donc y trouver les éléments fondamentaux des fêtes de Khoiak.

Celles-ci sont inspirées en effet par les ultimes étapes de la Passion du dieu bienfaiteur de l'Egypte, — par les quatre actes successifs et complémentaires qui la terminent et revêtaient aux yeux des Egyptiens une importance considérable : la quête des membres dispersés de la divinité martyrisée et poursuivie par la haine du représentant des forces du mal; leur réunion et la reconstitution du corps sous forme de momie; enfin l'enterrement de ce simulacre au cimetière sacré.

La collecte des restes d'Osiris n'est pas signalée en termes formels dans le texte du rituel. Il ne semble pas moins qu'elle devait être représentée d'une façon quelconque au début des cérémonies dont elle était le prélude normal. Plusieurs bas-reliefs [1] le laissent supposer. C'est d'abord le double défilé de prêtres venus du sud et du nord [2]. Ils sont porteurs chacun d'une des reliques confiées jadis par Isis au clergé des villes dont ils sont les délégués. L'artiste leur a donné l'apparence physique des divinités locales au service desquelles ils sont voués, pour marquer la subordination de celles-ci envers le dieu sur qui, en ce temps-là, se portait la ferveur presque unanime du pays. Le roi, placé en tête des processions, s'adressant à Osiris lui dit : [hieroglyphs] *sic* [hieroglyphs] [3] *«Je t'amène les dieux parèdres de l'Egypte du nord réunis. Je te présente tous tes membres et tes chairs divines qu'ils rassemblent en leurs places».* Et plus loin : [hieroglyphs] [4] *«Je t'amène les dieux parèdres de la Terre du sud en leur totalité et tes chairs divines qu'ils rassemblent en leurs places».*

Les inscriptions relatives aux prêtres ne sont pas moins expressives sur la raison de la présence de ceux-ci en ce lieu. Ils apportent à Tentyris les lambeaux du dieu afin de les réunir et de les remettre en leur place propre sous forme d'une momie, celle qui était secrètement produite, dans le moule de Sokaris, pendant les fêtes. Je citerai comme exemple ce que le personnage venu de Memphis dit : [hieroglyphs] [5] *«J'apporte les membres divins que j'ai réunis à l'état de momie, que l'on a achevée pendant son mystère, à l'intérieur de la Chambre dorée* [6]*. J'ai emmailloté le dieu fait à Memphis et qui repose en sa forme secrète à côté de Ptah au beau visage».*

Un autre tableau gravé aussi dans le lieu où s'accomplissait l'œuvre occulte montre le roi ayant à ses pieds quatorze coffrets reliquaires qu'il remet à Horus, fils d'Isis

[1] Ils se trouvent dans une des chapelles d'Osiris du temple de Dendara réservés aux mystères.
[2] J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XLI-LIII; LV-LVII.
[3] *Ibid.*, pl. XLI.
[4] *Ibid.*, pl. LV.
[5] *Ibid.*, pl. XLIII.
[6] Nom d'une des chambres des chapelles de la terrasse du temple de Dendara.

et d'Osiris, l'informant qu'il a parcouru le pays dans toutes les directions pour chercher les *«chairs»* de son père. Il les énumère ainsi que les lieux où elles sont déposées, ajoutant qu'il les apporte au temple Osirien de Tentyris pour les mettre en place [1], c'est-à-dire pour reconstituer intégralement le corps mutilé.

A elles seules, ces sculptures expriment par l'image et l'écrit, tout à la fois, l'argument du drame sacré joué du 12 au 30 Khoiak. La mise en scène est décrite par le grand texte de Dendara. Elle ne laisse point de doute sur la nature et le caractère purement funéraire de cette partie de la tragédie mystique, qui avait pour objet de représenter, comme on l'a fait au Moyen Age, les épisodes mémorables d'un événement de haute portée religieuse. Vouloir lui attribuer une signification autre que celle qui ressort des actes matériels fixés par les rites, c'est trahir, il me semble, en la travestissant, l'idée suivie par Isis lorsqu'elle a créé les mystères, idée toute morale, pleine de sagesse et réconfortante, puisqu'elle renferme un appel à la piété et un encouragement pour ceux qui ont à souffrir des caprices du destin par l'exemple illustre qu'elle leur propose.

Le mythe osirien est au fond une sorte d'apologue où le bien, après avoir succombé sous les coups de la malfaisance, finit par en triompher, grâce au courage, à l'abnégation et à la persévérance. Il est une figuration des passions brutales qui obsèdent la nature humaine et la portent aux pires excès, mais qu'elle parvient à dominer par un effort constant de volonté. Il tranche généralement sur les fables issues des religions anciennes par ce qu'il a de vraiment humain et qui leur manque : *«Le récit que je viens de reproduire,* écrit Plutarque à son sujet [2], *ne ressemble pas le moins du monde à ces fables sans consistance, à ces inventions creuses, que les poètes et les mythologistes tirent de leur cerveau, comme les araignées, sans appuyer sur aucun fondement leur trame et leur tissu. Il s'agit de points sérieusement contestés et d'accidents réels, comme la suite le prouvera».* Et encore : *«cette fable est l'image d'un certain récit qui n'arrive à notre intelligence que décomposé par d'autres traditions»* [3].

En fait, Osiris paraît être un vieux chef des temps reculés de la préhistoire dont la reconnaissance de ses compatriotes, comblés par ses bienfaits, a fait par la suite un dieu, de même que le devinrent plus tard, à la période historique, d'autres personnages illustres. Son frère Seth, être brutal, jaloux de sa popularité et désireux de s'emparer du pouvoir, le fait disparaître en usant de moyens violents. Il conteste plus tard la légitimité d'Horus, fils posthume de celui qu'il a tué et dont la mère, Isis, défend âprement les droits à la souveraineté sur l'Egypte entière.

Dépouillée des ornements dont l'imagination populaire, entretenue par les calculs intéressés des prêtres, l'a chargée pendant des millénaires, cette histoire se réduit à

[1] *Ibid.*, pl. I. — [2] *De Is. et Osir.*, 20. [Trad. Bétolaud. Mais, vers la fin, le texte paraît fautif : ἀπορίας des ms. a été corrigé en ἱστορίας par Reiske]. — [3] *Loc. cit.*

un simple drame de palais, à une de ces tragédies sanglantes si fréquentes dans les annales des sociétés primitives.

Cette interprétation est fort ancienne. Elle est la plus rationnelle. On la trouve exposée chez Plutarque, écho assez fidèle des traditions religieuses égyptiennes. Pour lui, Osiris, monté sur le trône, apporte les bienfaits de la civilisation et apprend aux Egyptiens à honorer des dieux [1]; il a vécu ou *régné* pendant vingt-huit ans [2]. Mais il le considère comme un être appartenant à une classe intermédiaire entre les hommes et les dieux. « *Mieux vaut donc,* déclare-t-il, *présenter ce qui se raconte sur Typhon, sur Osiris et sur Isis, comme formant une série d'aventures éprouvées non par des dieux ou des hommes, mais par des génies* (δαιμόνων) *puissants, par des êtres que les Platon, les Pythagore, les Xénocrate et les Chrysippe déclarent, sur la foi des antiques théologiens, avoir été d'une nature plus vigoureuse que ne l'est la nature humaine. Leur puissance considérable les met au-dessus de notre condition. Chez eux, le principe divin n'est ni pur ni sans mélange; ils participent à la fois de l'immortalité de l'âme et des sens du corps. Ils sont susceptibles de plaisir et de peines; et tous les changements produits par ces différentes affections portent tantôt plus, tantôt moins de trouble chez les uns ou chez les autres d'entre eux. Car parmi les génies, comme parmi les hommes, il y a différents degrés de vertu et de vice* » [3]. Osiris et Isis passèrent de la classe des bons génies dans celle des dieux (δαιμόνων ἀγαθῶν εἰς θεοὺς μετήλλαξαν) [4].

Diodore parle d'Osiris de même que s'il était un homme. Il le donne comme aimant la gloire et aspirant à recevoir les honneurs divins pour prix de ses grands bienfaits [5]. Ils lui furent décernés de son vivant, à son retour d'une longue expédition pendant laquelle il avait parcouru la terre entière (γῆν πᾶσαν) [6]. Dès lors, Isis et Hermès (Thot) lui instituèrent des sacrifices et un culte égal à celui qu'on rend aux plus grandes divinités [7]. Ce fut après ce retour triomphal que Seth lui tendit les embûches où il devait périr [8].

Que le mythe osirien ait une base réelle ou fictive, que son héros ait participé de la nature humaine ou soit une pure création de l'esprit, le rapport établi entre l'épisode final de ce mythe et les fêtes du mois de Khoiak n'en demeure pas moins indubitable. Rien n'autorise à confondre celles-ci avec un rite agraire, pas plus que ne peut l'être l'enterrement d'un individu quelconque, que la mort assimilait pourtant à Osiris,

(1) *Ibid.*, 13.
(2) *Ibid.*, 42.
(3) *Ibid.*, 25.
(4) *Ibid.*, 30.
(5) *Hist.*, liv. I, 17.
(6) Plutarque, *op. cit.*, 13; Diodore de Sicile, *op. cit.*, liv. I, 17, 20.
(7) Diodore, *op. cit.*, l. I, 20.
(8) Plutarque, *op. cit.*, 13.

de même que ses funérailles étaient, par suite, le simulacre de celles faites au dieu. Les mystères du mois de Khoiak avaient pour unique objet la commémoration d'un événement important de la chronique fabuleuse du début de la civilisation égyptienne : la reconstitution du corps dilacéré du grand Osiris ainsi que les soins apportés pour le rendre impérissable, enfin son enterrement solennel. Les opérations faites durant les mystères le montrent. Mais il y a mieux encore. Plutarque parlant d'une cérémonie qui semble bien correspondre aux rites décrits dans l'inscription de Dendara [1], dit qu'elle avait lieu « pendant ce qu'on appelle les funérailles d'Osiris » (ἐν ταῖς λεγομέναις Ὀσίριδος ταφαῖς) [2]. L'auteur, qui est fortement disposé à rechercher le côté symbolique des conceptions religieuses, ne se livre à son sujet à aucune considération d'ordre agricole, ce qu'il n'eût pas manqué de faire, si cette idée avait été exprimée si peu que ce soit par les Egyptiens. Mais, trompé sur ou par la forme du coffret de bois fabriqué à cette occasion et qui, selon lui, aurait été celle d'un croissant, il expose au contraire que les quatorze parties en quoi le corps d'Osiris avait été découpé marquaient le nombre des jours pendant lesquels la lune décroît depuis son plein jusqu'à ce qu'elle se renouvelle. L'insanité de cette explication est d'autant plus flagrante qu'il expose auparavant, à propos de la même cérémonie, une opinion diamétralement opposée, parlant cette fois de l'image sacrée qui devait être déposée dans le coffre de bois. Les prêtres, dit-il, détrempent de la terre végétale avec de l'eau, en y mêlant des aromates et des parfums; de cette terre, ils pétrissent une petite figure en forme de croissant [3], faisant voir ainsi clairement qu'ils regardent ces deux divinités (= Isis et Osiris) comme étant l'essence, l'une de la terre, l'autre de l'eau [4]. Ce sont là propos d'un exégète perdu au milieu des racontars et incapable de démêler par ses propres moyens le faux du vrai. Plutarque n'avait certainement pas assisté aux mystères égyptiens. Il s'en est remis aux sornettes débitées par des gens aussi mal renseignés que lui ou qui voulaient se jouer de sa crédulité.

A l'événement célébré par les mystères, un autre était lié qui, pour ne pas être aussi capital, n'est peut-être pas absent du concept qui a présidé à l'institution de ces fêtes, la mise en pratique d'un type nouveau d'ensevelissement, la momification, qu'Isis semble avoir inventée pour soustraire Osiris à la disparition définitive.

(1) Il la place au mois d'Athyr. On pense généralement que la date qu'il lui assigne est celle à laquelle les mystères d'Osiris étaient célébrés de son temps, par suite de l'écart qui se produisait annuellement entre le calendrier civil, dont il s'est servi sans doute, et le calendrier religieux auquel se réfère notre inscription.
(2) *De Is. et Osir.*, 42.
(3) L'erreur est manifeste. Il s'agit évidemment de la statuette momiforme de Sokar-Osiris fabriquée de la façon indiquée dans le rituel.
(4) *Op. cit.*, 39.

Diodore de Sicile écrit qu'Isis inventa le remède qui procure l'immortalité (τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον) [1]. Je pense qu'il a peut-être voulu parler, en langage symbolique, de la momification, qui protège le corps humain de la décomposition et le conserve intact presque indéfiniment, lui conférant ainsi une sorte d'immortalité, au sens matériel du terme. Un groupe hiéroglyphique assez répandu à l'époque des Ptolémées, et qui double l'ancienne graphie , représente un serpent enveloppant une momie de son corps replié ; il exprime l'idée d'éternité, de pérennité; parfois même la momie seule tient lieu du groupe complet. L'image d'un être humain emmailloté évoquait donc l'idée de durée indéfinie, et, par extension naturelle, celle d'immortalité, de ce qui n'a pas de fin. Il en ressortirait que l'on faisait remonter à Isis une modification radicale des coutumes funéraires primitives pratiquées jusqu'alors, qui avait pour effet d'éviter la destruction organique de la dépouille humaine et de conserver à celle-ci une apparence aussi proche que possible de celle que le défunt avait eue pendant son existence, de rendre en quelque manière immortelle la matière périssable dont il était fait.

La déesse aurait imaginé ce procédé ingénieux afin d'épargner aux restes sacrés de son mari la corruption et l'anéantissement définitifs auxquels les morts étaient voués auparavant. Hérodote, parlant de la momification, cite trois modes d'ensevelissement dont le plus parfait avait été employé *« pour celui dont il n'est pas permis de répéter le nom »* [2], c'est-à-dire Osiris. Comme tout, dans ce que nous connaissons du mythe osirien, porte la marque d'une rupture définitive avec un passé de totale barbarie [3], où sévissait encore l'anthropophagie [4], il ne peut être question d'une méthode de conservation des corps aussi parfaite avant l'apparition de l'ère de civilisation nouvelle marquée par le règne d'Osiris. C'est d'elle qu'elle date évidemment, du moins avait-on des raisons de le croire, et c'est au bénéfice de ce personnage illustre qu'elle passait pour avoir été inaugurée par Isis, son inventrice, la grande guérisseuse des maux qui affligent les humains et qui rappela à la vie son fils Horus tué par les Titans [5].

Moret s'est assez longuement intéressé au rituel de Dendara relatif aux fêtes osiriennes du mois de Khoiak. Il a même consacré un de ses cours à l'Ecole des

(1) *Hist.*, liv. I, 25.
(2) II, 86.
(3) Plutarque, *De Is. et Osir.*, 13; Diodore, *op. cit.*, I, 14.
(4) Diodore, *loc. cit.* Paul Foucart (*Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*, p. 16) a cité un hymne à Isis qui semble être l'interprétation d'un texte égyptien, et dans lequel la déesse et Osiris sont réputés avoir fait cesser le cannibalisme en Egypte : « C'est moi, dit Isis, qui ai établi l'union entre l'homme et la femme; ...c'est moi qui, avec mon frère Osiris, ai fait cesser l'anthropophagie; c'est moi qui ai fait connaître le blé aux hommes ». L'inscription, qui date du IIe ou du IIIe siècle ap. J.-C., a été découverte dans l'île d'Ios et publiée par Kaibel, *Epigrammata graeca*, p. XXI.
(5) Diodore, *op. cit.*, liv. I, 25.

hautes études à son explication. Insuffisamment familiarisé avec la langue de l'âge ptolémaïque, il a pris pour guide à cette occasion, au dire de ses auditeurs, la traduction de cette inscription due à V. Loret. Les résultats de ses recherches n'ont jamais fait l'objet d'une étude d'ensemble; ils ont été exposés en partie et sous des formes diverses dans quelques-uns de ses ouvrages, notamment : *Rois et dieux d'Egypte; Mystères égyptiens; Le Nil et la civilisation égyptienne* et, en dernier lieu, d'une façon plus étendue, dans *La mise à mort du dieu en Egypte*.

Ses conclusions n'ont guère varié quant au fond. Plusieurs, où sa thèse s'affirme, sont malheureusement fondées sur l'interprétation inexacte du texte. J'en commencerai l'examen par les points qui ne portent pas directement sur sa doctrine, mais sur les erreurs de traduction, qui la faussent d'ailleurs dès la source et la condamnent.

Je ne puis mieux faire, pour débuter, que de reproduire, *in-extenso* l'exposé résumé qu'il a donné lui-même des fêtes de Khoiak, et où il développe la conception qui, à son avis, est à leur origine. On y verra que si le texte ne passe pas pour être toujours d'une clarté parfaite, son interprète a singulièrement augmenté la confusion qui y règne parfois.

Je m'excuse de la longueur de la citation; j'ai craint en l'abrégeant ou en n'en retenant que des extraits, de lui enlever tout ce qu'elle a de personnel et de trahir involontairement son auteur.

Voici ce qu'il a écrit : [1] « Dans un petit temple d'Osiris, encore intact, sur le toit du grand temple d'Hathor, à Dendérah, est gravé un rituel illustré des fêtes célébrées pour Osiris au mois de Khoiak, c'est-à-dire en automne, quand on fossoyait la terre (*khebes ta*) pour les semailles. Les rites s'échelonnaient du 12 au 30 Khoiak; ils débutent par la confection de petites statues, faites de sable et terre végétale; on y semait grains d'orge et de blé, mélangés d'encens et de pierres rares. Ces statues représentent : 1° Les quatorze morceaux d'Osiris (*sepi*) démembré par Seth. On les enterre suivant le rite décrit par Plutarque [2]. On fabrique ces statues dans les 14 villes [3] qui possèdent un lambeau d'Osiris. 2° Une statue complète d'Osiris Khentamenti en forme de momie couronnée [4]. Elle représente le dieu complet, mais théoriquement encore démembré. 3° Une statue de Sokaris [5], en forme de momie, qui figure le dieu après la reconstitution définitive, obtenue par Isis et Horus.

« Que fait-on de ces statues? Les rites varient suivant les villes, mais aboutissent à des résultats identiques. En Abydos, et dans la plupart des villes, les statues

(1) *La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 37 à 40.
(2) § 1-13. [Ces citations et les suivantes correspondent aux divisions de la traduction de Loret.]
(3) Parfois 16 villes (§ 13).
(4) § 14-15.
(5) § 33.

ensemencées sont emmaillotées (*qeris*) selon les rites funèbres. On les introduit dans une cuve de pierre, probablement remplie de terre, qu'on arrose avec de l'eau. La cuve est appelée « Terrain (*hesept*) de Khentamenti »; ce nom rappelle le « jardin d'Adonis » (§ 14). Plus tard, les statues sont portées au temple de Sokaris, puis mises en terre (*sma-ta*), dans la nécropole, le jour où l'on fossoie les champs [1]. A Saïs, les rites différaient, mais nous sont mal connus [2]. A Busiris, après une procession nocturne, à la lueur des lampes [3] (le 22 Khoiak), on déposait la statue d'Osiris Khentamenti, avant de l'enterrer, du 24 au 30 Khoiak, pendant 7 jours, sur des branches de sycomore (l'arbre de la déesse Nout, mère d'Osiris) : « on fait cela pour les 7 jours qu'Osiris passa dans le ventre de sa mère Nout, enceinte de lui. Un jour est pour un mois; les sycomores sont pour Nout » [4] après quoi, on enterrait Osiris Khentamenti dans la nécropole. La statue de Sokaris était mise dans un Tombeau ombragé d'arbres, le jour du *Khebes ta* [5]. Il semble, bien que cela n'apparaisse pas très clairement, qu'on enterrait les statues de l'an précédent [6], et que celles de l'année en cours étaient conservées dans des tombeaux.

« De toute façon, le point culminant des rites est le dernier jour, 30 Khoiak, « fête du fossoyage de la terre » (*Khebes ta*); c'est alors que les statues sont, les unes « mises en terre » dans la nécropole, les autres déposées sous des arbres, dans un tombeau, en chacune des 14 ou 15 villes qui possèdent un lambeau du corps sacré. Or, ce jour, après lecture du « rituel pour fertiliser la campagne » (*srwd sekhet*) on laboure une pièce de terre, appelée « champ d'Osiris » (*aht Osiris*), qui mesure environ 50 mètres carrés [7]. On y plante orge, épeautre, lin, qui germeront et donneront des grains et des fils à tisser; c'est avec la pâte de ces grains et ces fils qu'on modèlera les statues décrites, qu'on tissera les étoffes dont on les habille [8]. Il est possible que « ce champ d'Osiris » soit aussi un champ « témoin », où la germination des céréales et du lin attestera la résurrection du dieu, et la fertilisation de l'Egypte par ses lambeaux.

« Beaucoup de choses nous échappent dans le texte prolixe, d'autant plus que ces rites étaient simultanément célébrés dans 16 nomes, avec des variantes qui n'éclaircissent pas le problème. Du moins l'idée essentielle est claire : Brugsch y avait déjà reconnu un rite de Jardin d'Osiris (analogue à celui des *Jardins d'Adonis* [9])

(1) § 18.
(2) § 32.
(3) Il est probable que c'est la fête décrite par Hérodote à Saïs (II, 62).
(4) § 88.
(5) § 34.
(6) § 18, 92, pour KHENTAMENTI.
(7) § 56 à 60.
(8) § 59-61.
(9) H. BRUGSCH, *Das Osiris Mysterium von Tentyra* (*Zeitschrift f. Aeg. Spr.*, 1881, p. 77); cf. *Die Adonisklage und das Linoslied* (Berlin, 1852).

et Frazer en a dégagé nettement la conception d'ensemble. A Philae, les bas-reliefs qui accompagnent les textes osiriens montrent le cadavre d'Osiris étendu sur sa couche funèbre; un prêtre l'arrose et, du corps ensemencé, montent 28 tiges nouvelles [1]. A Dendérah, c'est un arbre entier qui sort du corps divin. Ces textes attestent l'efficacité des rites.

« Nous pouvons comprendre maintenant pourquoi les prêtres enterraient les effigies d'Osiris, faites de terre et de blé. Quant on reprenait ces effigies à la fin de l'année, ou à un intervalle plus court, on trouvait que le blé avait poussé du corps d'Osiris, et on saluait là la cause de la croissance des récoltes [2]. »

« Ainsi, le dieu du blé faisait sortir le blé de lui-même, *il donnait son corps pour nourrir le peuple; il mourait pour que le peuple pût vivre* ». En effet, les hymnes à Osiris disent en propres termes :

« Tu es le père et la mère des hommes; ils vivent de ton souffle; *ils mangent* la chair de ton corps » [3].

Peut-être suis-je dans l'erreur, mais j'avoue avoir une notion toute différente de la signification réelle des fêtes du mois de Khoiak. Je la crois plus conforme à celle qu'en avaient les Egyptiens eux-mêmes. En tout cas, un petit texte où est mentionnée la statue d'Osiris faite d'orge et de sable, et qui par sa composition serait plutôt de nature à évoquer l'idée de « la croissance des récoltes », ne confirme ni explicitement, ni implicitement le sens mystique que Moret veut reconnaître à cette effigie :

[illegible] [4] « *On dans Pershedroud* [5] ...., *Ounnefer justifié, fils de Nouit, l'aîné de ses enfants* [6], *dieu Nil, placé dans la cuve-jardin* [7], *à l'intérieur* [8] *de son moule, en beau*

(1) *Rois et dieux d'Egypte*, p. 101.
(2) *Rameau d'or*, p. 357.
(3) Ostracon du Caire, *Zeitschrift f. Aeg. Sprache*, 1900, p. 30-33.
(4) É. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 142-143.
(5) Nom donné parfois au temple d'Hathor, à Dendara, mais il s'applique plus spécialement aux petits temples osiriens construits sur ses terrasses et où l'on procédait aux opérations secrètes des mystères pendant le mois de Khoiak. [On a ici une variante ajoutant *d'Osiris* : cf. Gauthier, D. G. II, 134.]
(6) Osiris est le premier-né des cinq enfants que Nouit mit au monde pendant les cinq jours appelés épagomènes, PLUTARQUE, *De Is. et Osir.*, 12.
(7) Sokaris est appelé à Dendara (A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 71) [illegible] « *effigie divine dans le jardin* (ḥsp) ».
(8) Le groupe [illegible] est synonyme de [illegible].

travail de Shentit, orge réunie au sable en quantité convenable. Le prêtre sam *verse l'eau serf à son moment du jour pour régénérer la statue de son père* [1], *dans la chapelle d'Anubis* [2]. *Sa Majesté est retirée de son moule en une belle effigie rayonnante par la couronne blanche, la crosse en sa (main?* [3]*) droite, le flagellum dans sa gauche, le serpent* mehen *fixé à son front. Ointes sont ses chairs avec l'onguent du service divin, enveloppé est son corps dans le papyrus d'Ouadjit. On l'orne suivant sa forme; on l'achève selon sa règle*».

La fête du mois de Khoiak porte les noms de (col. 99), var. (col. 100), (col. 87) et, plus particulièrement de (col. 12), (col. 100); , « *12 Khoiak, fête que l'on appelle* ḥbś tꜣ *de la Maison de Shentit*». Et encore , dans le passage relatif à l'Osiris Athribite : ... (sic) ... . (col. 9) « *Quant à ce qui concerne Osiris, grand Taureau noir dans le nome Athribite, pendant le grand mystère de la fête du* ḥbś tꜣ, *on le fait avec le récipient vénérable...*». Le lieu où se tenait la déesse qui présidait la cérémonie est dit « *Place de la fête du* ḥbś tꜣ», (col. 101, 117).

C'est par le dernier de ces noms que Moret la désigne. Il le rend par «fête du fossoyage de la terre».

La racine a donné « *pioche*», « *piochage, piocher*», d'où « *piocher la terre*» et « *fête de piocher la terre*».

Le sens «fossoyer» que Moret, lui assigne ne me paraît pas répondre exactement ici à l'action définie par les Egyptiens, d'autant plus qu'il lui associe l'idée de semailles, « fossoyer la terre pour les semailles» [4], et l'associe ainsi, en quelques sorte, à , «*labourer*» ou «*recouvrir les semences au moyen de la charrue*». Ce choix marque chez l'interprète le ferme propos de prêter aux fêtes osiriennes du mois de Khoiak un caractère agraire qu'elles n'ont point, en réalité. Son dessein se précise plus encore lorsqu'il écrit, comme nous venons de le voir : «le point culminant est le dernier jour, 30 Khoiak, «fête du fossoyage de la terre» (*khebes ta*) : c'est alors que les statues sont, les unes «mises en terre» dans la nécropole, les autres déposées sous des arbres dans un tombeau... Or, ce jour, ajoute-t-il, après lecture du «rituel pour fertiliser la campagne» (*srwd sekhet*), on laboure une pièce de terre appelée «champ d'Osiris» (*aht Osiris*), qui mesure environ 50 mètres carrés. On y plante orge, épeautre et lin...» [5].

[1] Le prêtre *sam*, qui officie, tient la place d'Horus dans les cérémonies célébrées en l'honneur d'Osiris et dans les rites funéraires.

[2] Nom de la chapelle où Anubis Tarichente était censé procéder à la toilette des morts.

[3] Le premier est peut-être le déterminatif d'un oublié par le graveur ou remplace ce mot.

[4] *La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 38.

[5] *Op. cit.*, p. 39.

Ce n'est pas le 30 Khoiak que le labourage et l'ensemencement [1], et non) du champ sacré d'Osiris avait lieu, mais du 12 au 19 Thot [2], ainsi que la récitation des chapitres de fertiliser la campagne [3]. Ils étaient donc distincts des mystères, qui commençaient trois mois plus tard. Ce détail important a malencontreusement échappé à Moret; et la confusion aussi singulière qu'imprévue qu'il a commise est loin de renforcer sa thèse, de même que la conception de J. Frazer [4], à laquelle il se réfère [5].

La signification donnée à la locution *ḥbś tꜣ*, dans le rituel, est aussi fort différente. Elle est clairement accusée par deux passages du texte. Il est dit, col. 22, à propos du Khenti Amentit de l'année précédente, qu'après avoir renouvelé son linceul, on le plaçait dans une caisse de sycomore et qu'on « *l'enterre en elle, dans le lieu des plantes* nebeḥ [6], *sous les perséas augustes, le dernier jour du mois de Khoiak*». Plus loin, col. 109-110, il est prescrit de retirer de la cuve-jardin les joncs qui recouvrent le moule du Khenti Amentit et le bassin du lambeau, et de les transporter à la nécropole divine pour les y enterrer, [ ] ... (sic) ....

Ḥbś tꜣ est donc évidemment synonyme de « *enterrer, inhumer*». Cette valeur est attestée de façon formelle en d'autres passages parallèles de l'inscription, où *sm; tꜣ* est écrit au lieu de *ḥbś tꜣ*; on trouvera plus loin, col. 22, rem. 18, tous les éléments de discussion nécessaires. Elle est sans doute aussi celle qui a donné un de ses noms à la fête du mois de Khoiak. Ainsi, loin d'être la réalisation d'un rite d'inspiration agricole, ainsi que Moret et Frazer ont voulu le démontrer, celle-ci est simplement la représentation répétée annuellement, à date fixe, de l'enterrement d'Osiris, tel qu'on l'imaginait avoir été célébré par Isis, un de ces mystères destinés à perpétuer le souvenir des actes de la déesse, comme le rapporte Plutarque [7].

Une preuve subsidiaire de cette interprétation est fournie par la description de la cérémonie qui, d'après le même auteur [8], avait lieu pendant la fête «appelée les funérailles d'Osiris» (*ἐν ταῖς λεγομέναις Ὀσίριδος ταφαῖς*) et qui, par les détails qui en sont donnés, correspondait à l'un des épisodes des mystères du mois de Khoiak.

Si l'on peut, à la rigueur, négliger ce témoignage, le considérant insuffisant et sujet à interprétation, il ne saurait en être de même de celui fourni par un texte

[1] Col. 60.

[2] Voir col. 60, rem. 1.

[3] Col. 63.

[4] *Le Rameau d'or*, p. 357.

[5] *La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 40.

[6] La nécropole sacrée de Busiris.

[7] *De Is. et Osir.*, 27.

[8] *Op. cit.*, 42; voir aussi 39.

égyptien, irrécusable celui-là, et qui, de plus, correspond, quant au nom de la fête, au dire de l'écrivain grec. Il concerne les cent quatre amulettes dont, théoriquement, la momie osirienne devait être munie, mais dont le nombre, dans la pratique, à cause de l'exiguïté de la figurine divine, était réduit à quatorze (col. 52). On y lit qu'« *elles étaient apportées à la Chambre d'or* [1], *pour la protection de ce dieu auguste, en sa belle fête de l'enterrement de sa momie* », [2]. D'autre part, le rapprochement de cette phrase avec la mention citée plus haut du « *grand mystère de la fête du* ḫbś tȝ », fait apparaître en toute évidence la nature foncièrement funéraire des cérémonies du mois de Khoiak, *ḫbś tȝ* ayant, comme je l'ai dit (p. 35), la même valeur que « *enterrer* », qui, dans aucun cas, n'a trait à l'ensemencement des champs ni à quelque autre travail champêtre. Enfin, une preuve complémentaire du caractère exclusivement funéraire des mystères du mois de Khoiak me paraît être donnée par le rituel lui-même. Il y est consigné que le 14 du mois [3] avait lieu, dans le nome Athribite, une fête appelée (sic) (sic) (col. 88). L'expression est traduite par le grec μέγα πένθος dans le décret de Canope et y désigne le service funèbre organisé pour commémorer la mort de Bérénice, fille de Ptolémée Evergète Ier [4].

La place relativement considérable réservée, au livre V (col. 83-85), aux rites proprement funéraires accomplis du 16 au 30 Khoiak, et qui se terminaient par le transfert des images sacrées de leur tombeau temporaire à leur sépulture dernière, dans la nécropole divine, vient assurer, s'il en était besoin encore, le caractère essentiellement funèbre des mystères. Il n'est fait nulle part, au rituel, allusion au sens symbolique que des commentateurs modernes ont voulu y découvrir, et qui repose en fait sur des conjectures viciées par une compréhension plus qu'incertaine du document, dans lequel on a introduit, trop souvent, autre chose que ce qu'il contient.

La solennité était désignée encore, comme nous le faisons nous-mêmes de façon courante, par le nom du mois où elle était célébrée : [5], cf. [6], qu'accompagne la mention de sa durée du 12 au 30 Khoiak.

Moret ne s'est pas seulement trompé sur la signification même des fêtes osiriennes du mois de Khoiak, mais encore de la façon la plus grave sur nombre de points fort importants de ces cérémonies. Je ne retiendrai que quelques-unes de ces erreurs, qui

[1] Ou « dorée », nom d'une des chambres de la chapelle d'Osiris, à Dendara, où se déroulaient en partie les cérémonies des mystères.

[2] A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 87.

[3] Jour où l'on commençait le moulage de la statue de Sokaris.

[4] Pour plus amples détails, voir plus loin, col. 88, rem. 1. Moret voit dans la « grande *perit* » une fête funèbre, la « grande procession d'Osiris », selon lui, mais il la distingue des fêtes de Khoiak, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, p. 447.

[5] *Op. cit.*, t. IV, pl. 77*a*.

[6] *Op. cit.*, t. IV, pl. 77*b*.

faussent profondément ce que le texte exprime. Il écrit par exemple : « En Abydos, et dans la plupart des villes, les statues ensemencées sont ensevelies (*qeris*) selon les rites funèbres. On les introduit dans une cuve de pierre, probablement remplie de terre, qu'on arrose avec de l'eau. La cuve est appelée « terrain (*hesept*) de Khentamenti », ce nom rappelle le « jardin d'Adonis » [1]. Rien de tout cela n'est exact. Pas plus que la statue de Sokaris, le Khenti Amentit n'était ensemencé. La première, composée d'un mélange de terre, de pâte de dattes, d'encens, de résine de térébinthe, d'aromates et de pierres rares pulvérisées (col. 33-34, 117-120, 134-144), ne contenait pas le moindre grain de blé ou d'orge [2]. A aucun moment elle n'était introduite dans une cuve de pierre, remplie ou non de terre.

Elle était fabriquée entre le 12 et le 19 Khoiak, dans un moule spécial en or (col. 32). La matière dont elle était faite, préparée le 12 (col. 117 et suiv.), était mise au moule le 16 (col. 35, 121 et suiv.). On démoulait l'image le 19 (col. 36, 92, 126) et on la faisait sécher au soleil jusqu'au 23 (col. 36, 126-127). Ce même jour, on la peignait (col. 127); on l'enfermait dans un coffre (col. 128), puis on la déposait, la nuit du 24, au *šty ḥr*, « *tombeau supérieur* » (col. 128-129), salle d'une des chapelles osiriennes du temple d'Hathor de Tentyris [3], où elle demeurait un an avant d'être enterrée dans la nécropole sacrée, le 30 Khoiak. On inhumait à cette date, qui marquait la clôture des mystères, la statue faite l'année précédente (col. 129-131). Moret prétend qu'« il semble, bien que cela n'apparaisse pas très clairement, que l'on enterrait les statues de l'an précédent, et que celles de l'année en cours étaient conservées dans des tombeaux » [4]. Cela est pourtant exprimé de façon très claire dans le texte, non seulement pour la statue de Sokaris, mais aussi pour le Khenti Amentit et le lambeau (col. 22-23, 114-116).

Moret s'est manifestement embrouillé dans les descriptions, encore qu'elles soient précises et compréhensibles en général. Partant d'une idée préconçue, il s'est beaucoup plus soucié de substituer sa conception personnelle à celle qui se dégage de l'étude du texte. Il lui est même advenu de méconnaître l'ordre de succession des faits pour échafauder une thèse artificielle. Témoin la date du labourage du champ d'Osiris qu'il reporte du milieu du mois de Thot au dernier jour de Khoiak et considère comme le « point culminant » des mystères. Non seulement les dates ne concordent pas, mais le rite du labourage du champ sacré, loin de constituer l'acte capital des

[1] *La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 38. Ce n'est pas Brugsch, comme il le dit p. 39, qui a signalé pour la première fois la ressemblance entre le rite du *ḥśp.t* et celui des « Jardins d'Adonis »; la comparaison avait été déjà faite avant lui par Mariette (*Dendérah*, texte, p. 272, 273, n. 2, et surtout, p. 284).

[2] Des deux sortes de céréales, blé et orge, cultivées dans le champ d'Osiris pour être employées pendant les mystères, la première était destinée à la fabrication des pains *kefni* (col. 46, 64), l'autre à la confection exclusive du Khenti Amentit et du lambeau divin (col. 1, 2, 3, etc.).

[3] Il y avait sans doute une chambre du même nom dans tous les édifices où l'on pratiquait les mystères.

[4] *Op. cit.*, p. 39.

fêtes osiriennes et de se confondre avec le *ḥbś tꜣ*, avait pour seul objet de procurer le blé, l'orge et le lin nécessaires à la confection des pains *qefni* (col. 64), du Khenti Amentit, du lambeau et des étoffes funèbres. La mention de leur culture n'a d'autre raison que de signaler l'origine particulière des matières utilisées pendant les cérémonies. Elle ne présente donc qu'un bien faible intérêt quant à la signification dogmatique des mystères du mois de Khoiak, et ne fournit aucun moyen de la définir.

Lorsqu'on étudie et commente un document du type de celui-ci, unique en son genre, et pour lequel les points de comparaison sont rares ou inexistants, il convient au premier chef d'en respecter scrupuleusement la lettre, de suivre avec attention la succession et le développement des faits, qui tous s'enchaînent, sous peine de faire œuvre vaine et de pure imagination. Faute d'avoir observé ces principes dictés par la simple logique, Moret a multiplié les erreurs, dont beaucoup sont graves.

On ne voit pas comment il a pu comprendre ou croire que les deux statues, après avoir été ensevelies, aient été mises dans la cuve-jardin, remplie ou non de terre, pour en être extraites ensuite, puis transportées, dans la salle appelée « tombeau supérieur » *śty ḥr* [1]. L'ordre logique des opérations a été bouleversé par lui, comme il est facile de s'en assurer [2], et leur nature profondément défigurée.

Il n'a pas reconnu non plus la destination réelle de la cuve-jardin [3]. De même qu'il a soutenu que les statues étaient ensemencées, il a cru également, toujours sous l'impression erronée qu'il s'agissait d'un rite agraire, que ce récipient devait contenir de la terre (il n'en est question nulle part), sans doute afin de permettre aux grains de germer et de développer leur végétation, ce qui affermirait sa thèse. Elle servait simplement de réceptacle au moule du Khenti Amentit et au bassin du lambeau divin [4], garnis l'un et l'autre de grains d'orge et de sable, qui étaient arrosés chaque jour, et ne renfermait ni terre, ni aucune matière fertilisante.

Les images de Sokaris et du Khenti Amentit étaient faites chacune isolément, au moyen de moules d'un modèle particulier, dont la structure, parfaitement décrite par le texte, était appropriée à l'usage auquel on les réservait.

Le moule de Sokaris, destiné à recevoir une pâte plastique compacte, de maniement facile, était du type habituel [5]. Après l'avoir rempli, on le couchait sur un lit d'or, dans un riche édicule appelé « chambre du lit » (col. 35, 69, 124) [6], installé lui-

[1] Pour ce lieu, voir col. 78, rem. 1.
[2] Voir surtout col. 116-132 (pour la statue de Sokaris) et 101-116 (pour le Khenti Amentit). Le texte est d'une parfaite clarté.
[3] On trouvera plus loin, chap. IV, § I, les renseignements concernant celle-ci.
[4] Pour ce dernier, voir chap. IV, § III.
[5] Cf. chap. IV, § IV.
[6] Chap. IV, § XI.

même sous un pavillon dit de « couverture » (col. 71, 124-125) [1]. Il y demeurait jusqu'à la fin de l'incubation mystique de la figure divine.

Le moule du Khenti Amentit était construit d'une façon différente [2]. Il est composé de deux pièces affectant l'aspect d'une moitié de momie sectionnée latéralement du haut en bas, et non horizontalement, comme le moule de Sokaris. Les parties n'en étaient pas réunies pendant leur emploi, mais déposées côte à côte au fond de la cuve-jardin; elles faisaient en somme fonction de vases, dans lesquels de l'orge était mise à germer dans du sable maintenu constamment humide. C'est seulement après le développement des pousses végétales, et après avoir retiré celles-ci de leur moule respectif, que l'on assemblait les deux moitiés de cette singulière statue pour lui donner sa forme définitive. Une fois séchée, l'image était emmaillotée comme une momie.

La cuve-jardin, qui était percée d'un trou au centre, était donc destinée principalement à collecter l'eau d'arrosage en excédent, qui s'écoulait ensuite dans un petit bassin de syénite (col. 15), et d'empêcher que le liquide, sanctifié par son contact avec le simulacre du dieu en formation, ne se répandît sur le sol et ne s'y souillât.

Cela est fort éloigné des prétendues « statues ensemencées » au sujet desquelles Moret revient avec persistance et dont le texte ne dit mot. Aucune graine n'entrait dans la matière dont l'effigie de Sokaris était modelée. Le Khenti Amentit était formé d'un amas de jeunes pousses d'orge, dont la croissance avait été interrompue presque à son début, exactement au bout de dix jours (col. 14-20, 108-111).

Nombre de ses affirmations touchant le fond même du sujet sont totalement inexactes. Ainsi, il a confondu les deux statues pour chacune desquelles l'inscription fournit pourtant une minutieuse et intelligible description : « Aux fêtes solennelles d'Osiris, écrit-il, on prenait soin de façonner, en terre mélangée de blé, d'encens, d'aromates et de pierres précieuses, deux statues complètes du dieu; mais on moulait à part l'image du lambeau d'Osiris, attribué par Isis à chaque sanctuaire. Quand le prêtre apportait la pâte pour la verser dans le moule, il récitait cette formule : « J'apporte à Isis ces lambeaux de la momie d'Osiris » [3]. Or il est facile de constater que, seule, la statue de Sokaris était composée de matières variées, — sauf de blé. Le lambeau était fait comme le Khenti Amentit, avec de l'orge germée, et non avec la même pâte que l'image de Sokaris. Enfin, la formule récitée par le prêtre concerne seulement cette dernière; elle est ainsi conçue : (col. 122-123) et signifie littéralement : « *Je suis Horus qui vient vers toi, Puissante; je t'apporte ces (choses) de mon père* ». La déesse à laquelle le prêtre adresse cette allocution est (col. 123) la « *grande, génératrice des dieux* », c'est-à-dire Nouit, la mère d'Osiris, dont il était le premier-né, et non Isis. Son image est

[1] Chap. IV, § XII. [2] Chap. IV, § II. [3] *Rois et dieux d'Egypte*, p. 89.

représentée, accroupie, auprès du moule de Sokaris, dans un des petits tableaux qui illustrent le texte (voir paroi est).

Dans un autre ouvrage [1], il donne une interprétation résumée mais aussi peu conforme du texte; elle est surtout le reflet de sa conception personnelle : «Au mois de Khoiak (en automne), les prêtres façonnaient des «jardins d'Osiris» [2] pour y ensevelir des statuettes en terre semées de grains; la germination des grains attestait la résurrection du dieu».

Il serait superflu de multiplier les citations des erreurs qu'il a commises. Ce que je viens de dire sur la cuve-jardin, la statue de Sokaris, le Khenti Amentit et le lambeau montre en quelle mesure il a pu se tromper et malheureusement égarer ceux qui, mettant leur confiance en ses travaux, s'en sont inspirés, les ont diffusés, et en ont tiré des conclusions non moins fausses ou aventurées que les siennes, les aggravant parfois. Et celles-ci se sont répandues depuis sous le couvert d'auteurs d'une autorité universellement reconnue, comme c'est le cas notamment pour J. Frazer.

Les fouilles ont fourni certaines images comparables à celles confectionnées pendant les mystères du mois de Khoiak. Les conditions dans lesquelles elles ont été découvertes sont malheureusement insuffisamment connues. Elles ne permettent pas d'assurer s'il s'agit de spécimens authentiques de figures fabriquées au cours des fêtes ou simplement d'imitations de celles-ci ayant fait partie d'un matériel funéraire quelconque. Le lieu de provenance de quelques-unes de ces images plus soignées que les autres, — le Wady al-Ḳouroûd, à Thèbes, — m'invite à voir en elles de véritables représentantes des moulages exécutés à l'occasion des cérémonies sacrées dont le souvenir a été transmis par la précieuse inscription de Dendara. La confirmation de ce qui n'est encore qu'une hypothèse ne manquerait pas d'intérêt. C'est pourquoi je crois devoir appeler l'attention sur ces objets d'aspect en général peu séduisant et en signaler la valeur archéologique, qui semble être ignorée jusqu'à présent. Il importerait de savoir dans l'avenir où et comment on les trouve et non moins de recueillir sur les lieux quelque indication relative à leur âge qui nous fixerait de façon approximative sur celui des mystères osiriens.

Il est probable que beaucoup de ces pièces ont été négligées en raison de leur piètre apparence et peut-être abandonnées sur les chantiers. Mais il faut espérer que d'autres représentants de cette imagerie religieuse si particulière, qui a dû laisser des traces dans de nombreuses localités, seront retrouvés *in situ* et dans des

[1] *Le Nil et la civilisation égyptienne*, p. 447-448. Il renvoie à *Rois et dieux d'Egypte*, p. 89.

[2] On remarquera que cette dénomination ne se trouve nulle part dans le rituel. On y rencontre surtout celle du «jardin — *ḥśp.t* (ou «cuve-jardin») du Khenti Amentit», qui répond exactement à l'usage qui en était fait, cette cuve ne servant pas à la préparation de la statue d'Osiris proprement dite. J'ajouterai que les prêtres ne «façonnaient» pas la cuve en question, qui était en pierre et décorée de sculptures, pas plus que les moules d'or et tous les ustensiles employés pendant les mystères.

conditions qui permettront de recueillir les indications qui nous font encore défaut.

Pour le présent, les difficultés de l'heure m'ont contraint à limiter ma recherche. J'aurais voulu la poursuivre dans les collections publiques et privées, surtout au musée du Caire, qui possède un certain nombre de ces figurines, intactes ou mutilées, découvertes à Tehneh, dans la Haute-Egypte. Ce que je puis en dire, grâce aux descriptions publiées par le D. Lortet et C. Gaillard, du Muséum d'histoire naturelle de Lyon, qu'illustrent d'excellentes reproductions photographiques, est néanmoins suffisant pour établir leur parenté avec les moulages exécutés à l'occasion des fêtes osiriaques, du moins pour deux d'entre eux, le Khenti Amentit et le lambeau divin. D'autres renseignements de même source révèlent l'existence d'objets divers, scarabées, figurines des quatre Mesou-Hor également formés d'orge et de sable, qui ne sont pas mentionnés dans le rituel.

§ II. — LA STATUE DE SOKARIS.

Cette statue est celle de l'Osiris historique divinisé et devenu le dieu protecteur des morts. Elle est la représentation du corps vénéré reconstitué par Isis, qui en réunit les débris dispersés par Seth, corps auquel elle fit des funérailles solennelles d'un appareil nouveau, dont on honora par la suite les humains, qu'une fiction religieuse assimilait après leur mort à Osiris lui-même.

Encore qu'elle ait tenu une place considérable dans les mystères et ait été sans doute reproduite en grand nombre, je n'en connais pas d'exemplaire dont la matière ou quelque détail particulier permette d'affirmer qu'il a été fait pendant les cérémonies du mois de Khoiak ou qu'il copie l'une des statues que les prêtres confectionnaient pendant les fêtes commémoratives du remembrement et de l'inhumation du dieu. Il existe encore certainement de ces images, comme c'est le cas pour le Khenti Amentit et le lambeau divin, d'ailleurs plus facilement reconnaissables; mais leur identification ne pourra être certaine que si elles proviennent de fouilles conduites méthodiquement dans les nécropoles des villes énumérées dans le rituel. Malheureusement, la plupart de celles-ci sont à présent bouleversées, et leur exploration est devenue difficile et aléatoire.

§ III. — LE KHENTI AMENTIT.

Le Khenti Amentit ne doit pas être confondu avec Osiris d'Abydos Khenti Amentit, qui est assimilé, dans notre texte, à une divinité d'origine différente : (col. 116) : «*Sokaris-Osiris, que l'on appelle Khenti Amentit*» (col. 118), et y désigne l'Osiris historique, l'être providentiel qui tira l'Egypte de la barbarie des premiers âges.

De nom divin, Khenti Amentit est passé à l'état de substantif. On l'applique, au rituel, à la statue faite d'orge germée : [hieroglyphs] (col. 22, 114, 157). Il semble, d'après le même texte, que chacune des images de l'Osiris local honoré pendant les mystères devait être en principe accompagnée de son Khenti Amentit : [hieroglyphs] (col. 2), [hieroglyphs] (col. 10), qui était préparé en même temps qu'elle, pendant les fêtes du mois de Khoiak.

Une effigie de ce Khenti Amentit, de technique variable et sensiblement différente de celle décrite dans l'inscription de Dendara, était déposée parfois, du moins à la XVIIIe dynastie, dans les sépultures de personnages de haute lignée.

Malgré la dissemblance apparente qui les sépare, l'identité des matériaux dont ces divers types de Khenti Amentit sont constitués, orge et sable, ne permet pas de douter de la similitude de leur signification mystique respective. Plusieurs d'entre eux sont parvenus jusqu'à nous, en dépit de leur fragilité.

Parmi ceux-ci, il faut signaler ceux qui proviennent des tombes de Maherpra et de Youia, dans la Vallée des Rois [1]. Ils se composent d'un chassis de bois reposant sur six pieds, recouvert d'une natte de jonc (peut-être de feuilles de palmier?) sur laquelle une pièce d'étoffe de lin est tendue. Au centre de celle-ci et en occupant presque toute la longueur, figure une représentation d'Osiris momiforme [2] grossièrement dessinée par un amas de pousses d'orge enchevêtrées, dont la végétation a été suspendue après avoir atteint un développement fixé sans doute conventionnellement. Le principe est le même que pour le Khenti Amentit des mystères : provoquer la germination d'une quantité limitée d'orge mêlée à du sable humide en donnant au produit de cette singulière culture l'aspect d'un Osiris momifié. La disposition des pousses, dans le présent cas, donne l'impression qu'elles ont été comprimées, en surface, sous la pression d'un moule grossier qui en a modelé le relief, alors qu'elles étaient encore vertes et flexibles. Il n'y a pas trace qu'elles aient été tondues, comme l'a écrit Moret [3]. On peut pourtant se demander si l'image osirienne n'a pas été confectionnée à part, puis fixée sur le cadre, une fois sèche. En effet, l'eau avec laquelle l'orge devait être arrosée pendant le temps relativement prolongé que durait sa germination et sa croissance n'aurait pas manqué de pourrir l'étoffe sur laquelle elle reposait; or celle-ci est encore en bon état.

Cette supposition n'est pas entièrement gratuite. Elle repose sur le fait que l'on a trouvé dans le tombeau d'Aménophis II les fragments d'une espèce de moule ajouré fait de lattes de bois soigneusement ajustées et assemblées de façon à reproduire

[1] G. Daressy, *Fouilles de la Vallée des rois* (*Cat. gén. des antiq. égypt. du Musée du Caire*), p. 25-26, n° 24061, et pl. VII; Théodore M. Davis, *The Tomb of Iouiya and Touiyou*, p. 45; Quibell, *Tomb of Yuaa and Thuiu* (*Cat. gén. des antiq. égypt. du Musée du Caire*), p. 35-36, n° 51022 et 51023.

[2] Elle mesure 1 m. 42.

[3] *Rois et dieux d'Egypte*, p. 102.

la silhouette linéaire d'un Khenti Amentit coiffé de la couronne blanche; tous les détails internes, bras, sceptres, etc., sont indiqués [1]. Je pense que l'on devait semer de l'orge dans les vides ménagés entre les lattes, afin d'obtenir une représentation analogue à celle qui est placée sur le «lit d'Osiris» de la tombe de Maherpra. Je ne vois pas à quel autre usage cet appareil aurait pu servir. Daressy signale encore, dans la même tombe, un petit nombre de fragments de bois qui, selon lui, auraient fait partie d'un lit d'Osiris de ce type [2].

L'abondant matériel funéraire de Toutankhamon comprenait également une statuette d'Osiris en terre enveloppée de bandelettes à la façon d'une momie et enfermée dans une cassette de bois; elle était accompagnée d'un moule, de bois également, qui a probablement servi à la faire. Carter la considère comme un Osiris végétant [3], c'est-à-dire ce que les Egyptiens appellent un Khenti Amentit, dans le rituel des mystères du mois de Khoiak.

Les statuettes osiriennes trouvées par le Dr Lortet au Wady al-Ḳouroûd et par M. G. Lefebvre à Tehnéh présentent une ressemblance plus complète avec le Khenti Amentit fabriqué pendant ces fêtes religieuses.

Voici ce que le Dr Lortet a écrit au sujet de celle qui provient de la Vallée des Singes [4] : «La pièce la plus remarquable que nous avons rencontrée dans nos fouilles de cette année est une petite momie de singe, véritable objet d'art, transformée en statuette d'Osiris. Sa hauteur est de 36 centimètres seulement; la tête est remarquablement modelée en une substance d'un vert noirâtre très dure. Le nez est long, mince, légèrement busqué; la bouche bien dessinée, bordée de lèvres fines; les oreilles admirablement sculptées sont d'une forme humaine. Les yeux largement ouverts, sont très expressifs et correctement modelés. Les sourcils et les bords des paupières sont dorés, ainsi que les côtés des joues, à la place des favoris. La barbe mentonnière, de la même longueur que la région faciale, est relevée par le bout, comme le sont toujours celles qui sont sculptées en bois et fixées au menton des momies humaines masculines (fig. 117).

«Les jambes, fortement reliées l'une à l'autre, sont renfermées dans une seule gaine de toile bitumée, et sont terminées par des pieds formant angle droit avec l'axe de la jambe. Au milieu du corps, un phallus large de 2 centimètres, long de 4, formé par de la toile enduite de bitume, est relevé à angle droit comme celui des

[1] G. Daressy, *op. cit.*, p. 173, n° 24667, et pl. XXXVIII.

[2] *Op. cit.*, p. 170, n° 24665. Je ne crois pas, contrairement à son assertion, que ce que je considère comme un moule (n° 24667) ait été fixé sur ce qu'il identifie avec les débris d'un lit osirien, cela pour les raisons indiquées plus haut, relativement à la détérioration inévitable de l'étoffe exposée au contact de l'eau dont on arrosait l'orge et le sable, à moins que l'on ait affaire à un Khenti Amentit non soumis à la végétation, ce qui élargirait la question.

[3] *The Tomb of Tut-ankh-Amen*, p. 61, pl. LXIV *a*, *b*.

[4] *La faune momifiée de l'ancienne Egypte*, 2e série, p. 247-248.

sculptures d'Osiris ithyphalliques, si nombreuses dans les temples de la Haute Egypte. L'extrémité de cet organe est fortement dorée. Enfin, entre le phallus et les pieds, sont fixés par des bandelettes de lin, et placés l'un à côté de l'autre, quatre cylindres de toile, longs de 13 centimètres, large de 4, trempés dans la solution résineuse antiseptique, et renfermant des graines destinées à servir de nourriture à la momie. Nous avions pensé d'abord que ces cylindres devaient contenir, étant au nombre de quatre, les viscères de l'animal. Mais un examen minutieux nous a prouvé que ces sachets sont remplis de graines d'orge vulgaire mêlées à du sable siliceux très fin. C'était donc là une provision d'outre-tombe destinée à la nourriture du singe dans l'éternité. Mais pourquoi ce sable siliceux mêlé toujours aux grains d'orge?

« L'épaisse couche de toile et de bitume, ainsi que la présence du sable quartzeux que l'enveloppe de la momie paraît contenir, n'a point permis d'avoir une image radiographique, malgré les appareils les plus puissants que nous ayons fait agir. La silice a arrêté absolument la pénétration des rayons Roentgen. Nous ne savons donc pas positivement quel est le squelette que cette pièce intéressante peut bien renfermer. Cependant, à cause de ses petites dimensions, il est permis de croire que c'est un corps de cercopithèque qui a été ainsi momifié d'une façon si artistique et si remarquable.

« Dans la même fosse, et à côté de cette jolie momie, se trouvaient encore quatre sacs aplatis, ayant une forme extrêmement originale. Ils ont une longueur de 38 centimètres, une largeur de 12 centimètres dans leur partie médiane. L'extrémité supérieure figure grossièrement l'enveloppe d'une région céphalique, tandis que l'inférieure les pieds accolés dans une même cuirasse de toile et de bitume. Les renflements du milieu semblent faire croire qu'on a voulu indiquer la présence de bras. Ces poupées originales sont recouvertes d'une forte couche de bitume maintenu par des bandelettes très serrées de toile antiseptique. Nous avons pratiqué des sondages pour savoir exactement ce que ces singuliers sacs pouvaient bien contenir. Ils renferment tous des graines d'orge (*Hordeum vulgare*), mêlées à du sable très fin. C'étaient donc des provisions de bouche destinées à la petite momie. L'orge paraît avoir été enfermée dans les sacs en épis à peu près entiers, légèrement grillés. On y trouve de nombreux fragments d'arêtes et des graines qui ont très certainement subi l'action du feu. Peut-être cependant un rôtissage superficiel provient-il simplement de l'application du bitume très chaud à l'extérieur de ces sacs nourriciers. La détermination des graines d'orge est absolument certaine, car elle est le résultat d'un examen très attentif fait par mon ami, M. le professeur Schweinfurth (fig. 118). »

Quelques années plus tard, le Dr Lortet rectifia sa première et hypothétique identification, ayant acquis la certitude qu'il ne s'agissait nullement d'une momie de singe présentée sous la forme osirienne [1].

[1] *Op. cit.*, 4e série, p. 209 et suiv.

« En faisant nos fouilles dans le Wady-el-Giroûd, nous avions trouvé, au milieu des tombes simiennes, une très belle petite statuette osirienne (*Faune momifiée de l'ancienne Egypte*, p. 217, fig. 117) que nous pensions renfermer, ainsi que d'autres, découvertes dans le voisinage, des momies de minuscules singes cercopithèques. La statuette représentée à la figure 117, ne pouvait nous donner une certitude complète, les rayons Roentgen étant arrêtés par le bitume qui imbibe la bandelette, et surtout par le sable siliceux, mêlé à l'orge, contenu dans le corps, ainsi que dans les quatre sacs à provisions.

« A l'égard de cette jolie pièce, nous devons donc faire amende honorable, et confesser notre erreur. Elle ne renferme certainement aucune momie de singe cynocéphale ou autre, mais simplement, comme les sondages à l'intérieur du corps nous l'ont prouvé, de l'orge ordinaire mêlée à du sable fin, très siliceux. Cette statuette, comme celle que nous publions aujourd'hui, devrait donc être enterrée peu profondément dans le sol, puis ensuite fortement arrosée pendant plusieurs jours. Lorsque l'humidité avait atteint les grains d'orge, enfermés à l'intérieur, la germination faisait éclater les enveloppes extérieures, et les jeunes tiges de la céréale, d'un beau vert, représentaient à la surface du sol le profil du Dieu comme un symbole de la résurrection d'Osiris.

« Il en est de même de certains sacs à provisions représentés à la figure 118 du même volume et figurant grossièrement une momie simienne. Ces sacs ne renferment que de l'orge mélangée à une forte proportion de sable fin, siliceux; les graines en germant devaient représenter à la surface du sol, l'ombre grossière d'une statue d'Osiris en état de germination, c'est-à-dire de résurrection.

« Nous sommes obligés de faire les mêmes rectifications à l'égard des jolis masques osiriens modelés en cire verte que nous avons figurés dans la troisième partie de la *Faune momifiée de l'ancienne Egypte*, p. 75, fig. 52 à 57.

« Ces masques si intéressants au point de vue anthropologique ont été trouvés, par l'un de nous, dans un embranchement de la Vallée des Singes, au pied d'un escarpement rocheux, et enterrés peu profondément dans le gravier et les éboulis. Aujourd'hui, nous pouvons affirmer que ces masques en cire appartenaient à des statuettes osiriennes, semblables à celles que nous décrivons, et comme celles-ci, remplies d'orge et de sable.

« Celles dont nous publions aujourd'hui la photographie sont des plus intéressantes. Elles ont été trouvées en certain nombre à Tehnéh, village de 1.500 habitants, situé à 21 kilomètres de Minyé, sur la rive orientale du Nil. Non loin de ce bourg, s'élève la butte de décombres de la ville antique de Tenis, appelée aussi Akoris. Dans le voisinage se trouvent des hypogées antiques ainsi qu'une nécropole gréco-romaine. Elles étaient enterrées à une faible profondeur, et renfermées presque toutes dans de jolis sarcophages couverts de peintures et de dorures, construits avec le plus grand

soin, en bois de sycomore. Autour des sarcophages, et même à l'intérieur, se voyaient de nombreuses boules de 2 centimètres 50 à 3 centimètres de diamètre, formées d'un mélange de résines odoriférantes et de grains d'orge. Au dire des égyptologues, ces boules sont destinées à figurer les testicules d'Osiris.

« La découverte récente de ces jolies pièces a été faite par M. Lefebvre, inspecteur des antiquités à Assiout. Nous n'avons pu savoir dans quelles conditions exactes cette trouvaille a été faite. Les deux maquettes photographiées ici nous ont été cédées par la direction du musée du Caire qui en conserve un certain nombre dans ses galeries. Toutes présentent à peu près la même facture, les mêmes dimensions et le même masque osirien.

« La statuette (fig. 153) a 50 centimètres de hauteur. La tête seule, garnie de son bonnet, a 17 centimètres. La coiffure admirablement modelée se termine par une extrémité très arrondie et légèrement inclinée en avant. Elle porte sur les deux côtés latéraux les ailerons allongés, en cire jaune qui, en bas, s'appuient sur deux cornes de bouc qui se dirigent horizontalement en dehors. Ces cornes prennent naissance juste au-dessus des oreilles qui sont très bien dessinées. Le bonnet montre sur sa face antérieure un ornement filiforme qui s'étend sur toute la longueur, mais qui, en bas, est terminé par une sorte de trèfle au milieu duquel se dresse l'uraeus sacré. Cet ornement ainsi que l'uraeus sont modelés en cire jaune.

« Le bonnet s'arrête au niveau des bosses frontales, sur un bourrelet de cire jaune qui fait le tour de la tête. Le visage est arrondi et jeune, les joues pleines, les yeux sont grands, à fleur de tête, presque saillants, et montrent leurs sclérotiques peintes en blanc. Le nez est long, tout à fait droit, non élargi à son extrémité inférieure. Les lèvres sont fortement proéminentes et lippues. Le menton, très arrondi, porte la barbe tressée d'Osiris, dont l'extrémité inférieure tend à se relever en pointe et en avant, comme le veulent les rites sacrés.

« Le corps du dieu, au niveau des épaules, a une largeur de 13 centimètres. Sur la poitrine, il ne reste seulement de visible que le poignet droit, dont les doigts sont repliés sur le manche du *flagellum*. L'avant-bras manque entièrement, ainsi que le *pedum*, qu'il devait tenir. Au niveau des coudes, à droite et à gauche, le corps supporte deux petits uraeus couronnés du globe solaire. A la hauteur des genoux, la momie soutient trois uraeus semblables, un médian et deux latéraux; et enfin, dans la région médiane des tibias, un autre uraeus en cire verte est collé sur la face jambière. La verge du Dieu est enfermée dans un fourreau semblable à celui que portaient les chevaliers bardés de fer du XIIIe siècle.

« A côté de la momie osirienne, se trouvait un gros scarabée, long de 8 centimètres, large de 5 centimètres, parfaitement modelé en cire verte, mais très altéré, car les pattes et les antennes manquent absolument.

« Enfin, sur les côtés de la statuette, au niveau de la poitrine et des jambes, se voient placés les quatre génies funéraires : Amset (estomac), Hapi (intestins), Duaoumaoutew (poumon, cœur), Kebhsennouw (foie) formant des sacs allongés (fig. 154-155), longs de 15 centimètres, larges de 3, et portant à l'extrémité supérieure, largement modelées en cire, une tête humaine pour Amset, une tête de cynocéphale pour Hapi, une tête de chacal pour Duaoumaoutew, et enfin une tête d'épervier pour Kebhsennouw. Celle de Duaoumaoutew est vraiment admirablement travaillée et pleine de vie et d'expression.

« La seconde statue osirienne que nous avons pu rapporter cette année pour le Muséum de Lyon est de la même grandeur que la précédente, c'est-à-dire de 50 centimètres de longueur, sur 13 de largeur aux épaules. Le bonnet et les ornements qu'elle porte sont à peu près semblables à ceux de la statuette précédente, et également en cire jaune.

« Les cornes de bouc sont disposées de la même façon, et touchent aux oreilles qui sont très élégamment dessinées. La figure est large, arrondie, grasse, sans saillies osseuses, et le menton très proéminent porte la barbe osirienne, tressée, relevée aussi à son extrémité inférieure.

« Les bras et avant-bras font entièrement défaut. Quatre uraeus en cire verte sont fixés sur les côtés de la poitrine et du bas-ventre. La verge est renfermée dans un fourreau faisant saillie entre les uraeus inférieurs. Un cinquième uraeus est placé entre les tibias, dans la partie médiane des jambes. Un gros scarabée, modelé en cire verte, est collé sur la région précordiale. Il est long de 5 centimètres, large de 4, mais a perdu ses antennes et ses pattes.

« Les quatre génies funéraires sont étendus sur les côtés du corps. Le chacal a la tête très bien modelée, Amset est représenté par une petite tête de momie très expressive. L'épervier au bec crochu est bien vivant, tandis que le cynocéphale a une physionomie tout à fait singulière avec son museau gonflé et proéminent.

« Ces deux momies osiriennes, comme probablement toutes celles de même nature, sont construites par un procédé très ingénieux, comme nous avons pu le constater sur de nombreux fragments qui nous ont été confiés par M. Maspero. En étudiant ces débris minutieusement, nous avons pu voir que le corps était d'abord modelé en creux, avec l'aide de quelques morceaux de bandelettes de toile, soutenues par du bitume très pur, de la résine et du natron résineux servant de colle (*sic*).

« Lorsque le corps était terminé, depuis les épaules jusqu'aux talons, et que cette maquette était suffisamment résistante, on la remplissait d'orge et de natron résineux, en solution épaisse, qui agglutinait les graines les unes aux autres. Puis, lorsque la petite statuette offrait une rigidité suffisante, on appliquait sur les épaules la tête coiffée de son bonnet qui avait été modelée avec soin et séparément.

« On voit encore très distinctement l'endroit où la tête a été soudée au corps.

« Les quatre génies funéraires ne sont autre chose que des cylindres allongés remplis d'orge et de sable, portant à leurs sommets, les têtes des génies collées latéralement à ces sacs à provisions.

« Les scarabées sont construits de la même façon, en cire, résine et bitume. Ils renferment aussi de l'orge et du sable siliceux. »

J'ai cru devoir reproduire en entier ces longues descriptions à cause de l'intérêt exceptionnel qu'elles présentent. En de nombreux cas, elles confirment par des preuves concrètes ce que nous apprend le rituel. Quelques-unes, toutefois, soulèvent des réserves, qui portent en général sur des interprétations peut-être inexactes. Elles ne diminuent aucunement l'importance des constatations faites avec grand soin.

Parmi les renseignements donnés, l'un des faits à retenir est que les statuettes, ainsi que les petits masques en cire semblables à ceux que portent les statuettes intactes, ont été découverts en des endroits voisins les uns des autres, soit dans la Vallée des Singes soit à Tehnéh. Les terrains explorés faisaient donc évidemment partie des nécropoles sacrées où l'on enterrait annuellement le Khenti Amentit des villes osiriennes. Et cela semble confirmer l'identité de ces images divines avec celles produites pendant les mystères du mois de Khoiak. Certaines de ces statuettes, du moins à Tehnéh, étaient enfermées dans un petit cercueil de bois de sycomore, conformément à ce qui est dit dans notre texte (col. 22, 115, 157), avant d'être inhumées. Le rituel ne fait pas allusion aux masques de cire. Leur emploi s'imposait parce qu'il était impossible de mouler les traits d'un visage humain d'aussi faibles dimensions avec des graines ou des pousses d'orge. Les images divines provenant de Tehnéh mesurent 0.50 cent. Leur taille correspond à la longueur du moule du Khenti Amentit, y compris la couronne *ḥḏ*, décrit dans l'inscription de Dendara (col. 17) : 1 coudée, soit 0 m. 52 cent.

Le seul point en quoi les statuettes en question s'écartent de ce que dit le rituel, — et il est important mais non capital, — est que leur enveloppe contient de l'orge non germée et du sable, au lieu de pousses de cette céréale. Nous savons que les rites variaient parfois suivant les lieux. Il se peut donc que nous ayons affaire à une coutume adoptée à la fois à Thèbes et à Tehnéh et non suivie ailleurs. Il n'en reste pas moins que tous ces simulacres et les accessoires qui les accompagnaient ont pour base commune l'orge et le sable, comme le Khenti Amentit des mystères. Ils se rattachent donc évidemment, malgré la diversité de présentation, en somme légère, à la même conception religieuse et symbolique.

A ce dernier propos, le Dr Lortet émet l'opinion que les statuettes et ce qu'il appelle des « sacs à provisions » devaient être enterrés peu profondément puis fortement arrosés. L'humidité, atteignant les grains qu'ils contenaient provoquait la

germination de ces derniers et l'éclatement de leur enveloppe de toile. Alors apparaissait, verdoyant à la surface du sol, « le profil du dieu comme un symbole de la résurrection »[1].

C'est là, il me semble, une hypothèse aventureuse. L'enveloppe de toile qui servait de soutien, fortement imprégnée de bitume, de résine et de natron résineux faisant office de colle, comme Lortet l'a constaté[2], étant rendue imperméable par ces matières, le liquide n'aurait pu la traverser et atteindre les grains d'orge. De plus, il était impossible à ceux-ci d'entrer en végétation puisque, au dire du même savant, ils étaient enrobés dans une solution épaisse de natron résineux qui les agglutinait les unes aux autres[3]. Le milieu était donc en soi absolument impropre à la germination.

Le Dr Lortet estime d'autre part que les statuettes étaient faites de la façon suivante. Les corps étaient d'abord moulés en creux, depuis les épaules jusqu'aux pieds, à l'aide de morceaux de toile rendus rigides par un enduit de bitume, de résine et de natron résineux. On les remplissait ensuite et on mettait en place la tête coiffée de son bonnet.

Le rituel nous apprend comment il était procédé. On se servait d'un moule métallique représentant la statue momiforme, y compris la tête et la mitre blanche. Les deux parties du moule, préalablement revêtues intérieurement d'une étoffe de lin (col. 107), étaient remplies d'un mélange d'orge et de sable, que l'on arrosait à intervalles réguliers. On laissait les grains germer et croître pendant dix jours, du 12 au 21 Khoiak. Ce délai échu, les deux moulages verdoyants étaient retirés de leurs matrices respectives et assemblés après avoir été enduits d'encens sur leurs faces jointives, pour assurer leur adhérence, rendue plus étroite par l'application provisoire de quatre liens fortement serrés (col. 20). Puis, définitivement constituée, la statue était mise à sécher au soleil pendant une journée. Elle subissait en dernier lieu un emmaillotement comparable à celui réservé aux momies humaines.

Je pense que les images osiriennes de la Vallée des Singes, ainsi que les figurines de Mesou Hor et les scarabées trouvés avec elles étaient préparés de façon sensiblement semblable.

Quelle conception idéologique entendait-on matérialiser par ces singulières images? Il est assez difficile de la définir d'une façon pertinente. Il est d'autant plus malaisé de conclure que l'on a trouvé dans la cachette des prêtres d'Amon, à Deir el-Bahari, une statuette d'Osiris momiforme en bois, peinte en noir, portant l'inscription que voici : [4] « *Le* Khenti Amentit *de l'Osiris*

[1] *Op. cit.*, 4e série, p. 209.
[2] *Op. cit.*, 4e série, p. 212.
[3] *Op. cit.*, 4e série, p. 213.
[4] G. Daressy, *Rec. de trav.*, t. XXIV, p. 160.

prêtre de la maison d'Amon, [...] *de Mout, Bakmaut, justifié*». Elle renfermait un papyrus dont le contenu n'a malheureusement pas été publié.

Les défunts pouvaient donc avoir leur Khenti Amentit individuel, de même que le Sokaris des mystères, ce qui, en principe, est logique, puisque les humains, après leur mort, étaient assimilés à Osiris. Mais l'existence de cette figurine si nettement identifiée est inconciliable avec l'idée de résurrection que certains attachent, à tort ou à raison, au Khenti Amentit composé d'orge germée ou non. Cette interprétation est d'ailleurs, semble-t-il, contredite par la présence d'un paquet de pousses d'orge sous l'aisselle gauche de la momie de Maherpra [1], alors qu'un lit d'Osiris végétant se trouvait déjà dans la sépulture de ce personnage.

Le Khenti Amentit me paraît être un dédoublement allégorique d'Osiris personnifié par la statuette dite de Sokaris, la représentation symbolique de la divinité bienfaisante entre toutes qui a tiré les Egyptiens de la barbarie primitive en leur enseignant l'art de cultiver les céréales et de s'en servir pour leur alimentation. On a voulu, je pense, commémorer cet inestimable bienfait, qui valut à son auteur d'être promu au rang de divinité, en créant un type d'image qui rappelât par sa matière l'heureuse découverte et fût capable d'impressionner directement, par le réalisme du symbole, l'imagination des dévots. Les textes religieux font souvent allusion à cette action méritoire. Le dieu, alors, n'est plus seulement l'inventeur de la culture de l'orge, celle-ci devient sa propre substance. Lorsqu'on moissonne, on «arrache l'orge de ses membres», [2]; il «*produit les grains avec le liquide* [3] *qui est en lui pour faire vivre les* pat *et les* rekhiou», [4]. C'est là un thème familier aux poètes : [5] «*Tu es le père et la mère des humains. Ils vivent par ta respiration; ils se nourrissent de la chair de tes membres*».

Or le corps des statuettes de la Vallée des Singes et de Tehnéh est entièrement composé de grains d'orge. Il en est de même des objets divers qui accompagnaient ces simulacres.

Le Khenti Amentit des mystères présente une variante en ce sens que l'on faisait germer les graines dans le moule où l'image sacrée prenait forme. La conception reste néanmoins la même, bien qu'exprimée différemment, puisque de cette végétation doit naître l'utile céréale : c'est la chair du dieu en pleine croissance.

(1) G. Daressy, *Fouilles de la Vallée des rois,* p. 59. Ne s'agit-il pas de ce qui est appelé (ⲥⲱⲟⲩ-ⲃⲉⲛ) «*foin divin*», au *Rituel de l'embaumement,* et que l'on plaçait dans la main gauche des momies (cf. G. Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre,* p. 29, 33, 34, 35)? En ce cas, ce serait le nom mystique de l'orge germée des lits d'Osiris et du Khenti Amentit des mystères.

(2) É. Chassinat, *Le temple de Dendara,* t. IV, p. 69.

(3) Ce liquide est ce qu'on appelle fréquemment les , qui faisaient croître et prospérer les végétaux.

(4) É. Chassinat, *Le temple de Dendara,* t. I, p. 101; t. II, p. 160; et *Le temple d'Edfou,* t. IV, p. 218.

(5) A. Erman, *Ä. Z.,* t. XXXVIII, p. 31.

A mon avis, il est donc inexact de voir, comme on l'a fait souvent, sans raison vraiment motivée, dans les mystères du mois de Khoiak, une évocation de la résurrection d'Osiris. Il n'en est question à aucun moment, et la nature des opérations le démontre. Il s'agit du remembrement du dieu et de ses funérailles, tels qu'Isis les a accomplis. Cela rentre exactement dans le cadre des représentations religieuses instituées par celle-ci en souvenir des épreuves endurées par son époux, cérémonies qualifiées de «mystères» par les auteurs grecs.

Ce que l'on considère comme une manifestation de la résurrection du grand dieu est en réalité la reconstitution de son corps morcelé par Seth : Osiris n'avait pas besoin de renaître, étant immortel en qualité de dieu. Mais participant par son origine de la nature humaine, il était nécessaire que sa dépouille terrestre fût restituée en son intégrité. Isis inventa pour lui à cet effet la momification, — le «remède qui procure l'immortalité» [1], — afin de lui assurer la pérennité future. Et ce mode d'ensevelissement fut dès lors étendu aux humains dans le même dessein.

§ IV. — LE LAMBEAU DIVIN.

Le Dr Lortet parle à plusieurs reprises d'objets qu'il nomme «sacs à provisions». Ils sont de forme aplatie, longs de 0.38 cent., et leur enveloppe de toile bitumée renferme des grains d'orge et du sable fin, de même que les statuettes auprès desquelles ils ont été trouvés. D'après son appréciation, il s'agirait «des provisions de bouche à la petite momie» [2].

La photographie qu'il a publiée de l'un d'eux et la description qu'il en fait ne permettent pas d'établir à quoi ils répondaient exactement; leur forme est trop grossière [3].

On en a recueilli, une fois au moins, quatre dans la même fosse qu'une des statuettes osiriennes [4]. L'idée qui vient naturellement à l'esprit est que nous avons peut-être là des représentants du «lambeau divin» dont il est question au rituel. Celui-ci, en effet, identique aussi au Khenti Amentit par sa composition, était enterré avec lui (col. 22) [5] nous ignorons cependant s'il était unique ou si on en inhumait plusieurs unités à la fois.

(1) Diodore de Sicile, *Hist.,* l. I, 25.

(2) *La faune momifiée de l'ancienne Egypte,* 2e série, p. 248. Lortet applique cette définition également aux figurines de Mesou Hor, *op. cit.,* 4e série, p. 213.

(3) *Op. cit.,* 2e série, p. 248, fig. 118.

(4) *Op. cit.,* 2e série, p. 248.

(5) La seule différence, de nature rituelle sans doute, est que le lambeau était fait de grains d'orge germés dans du sable humide; il était en outre laissé dans son moule de bronze, lequel était enfermé dans un coffre de bois avant d'être mis en terre.

Ce qui me porte à faire ce rapprochement est que quatre de ces objets indéfinissables étaient enterrés dans la même fosse que la statuette provenant du Wady al-Kouroûd [1], et que celle-ci avait en outre sur elle, placés côte à côte et liés à son corps par une bandelette, quatre cylindres de toile remplis d'orge et de sable [2]. Or les statuettes de Tehnéh étaient accompagnées des figures des quatre Mesou Hor constituées de la même façon mais reconnaissables par la tête humaine ou animale qui les distingue habituellement [3].

Je pense donc que les cylindres fixés sur le corps de la petite statue momiforme de la Vallée des Singes correspondent à ces génies, alors que les quatre autres prétendus sacs à provisions correspondent au «lambeau divin». Il convient de retenir qu'ils sont de forme aplatie, comme le lambeau confectionné pendant les mystères, qui était fabriqué avec un moule de faible épaisseur (1 palme pour chacune de ses deux parties, soit, au total, un peu moins de 15 cent.; cf. col. 18).

Les Mesou Hor, dont le rituel ne fait pas mention, me semblent avoir tenu lieu des vases canopes auprès des statuettes momiformes. Le corps de celles-ci étant constitué de grains d'orge et de sable, il était logique que l'on simulât ses viscères avec les mêmes éléments.

[1] *Op. cit.*, 2e série, p. 248.
[2] *Loc. cit.*
[3] *Op. cit.*, 4e série, p. 211, et p. 212, fig. 154-155.

Chapitre IV

LISTE DESCRIPTIVE DU MATÉRIEL SACRÉ EMPLOYÉ PENDANT LES MYSTÈRES

Le rituel contient la description, presque toujours très minutieuse, d'un certain nombre d'objets employés pendant la célébration des mystères, ainsi que d'accessoires variés figurant dans ces cérémonies. Plusieurs paragraphes leur sont spécialement consacrés dans le livre II et, plus particulièrement, au livre V, intitulé : «Connaître toutes les choses de la Maison de Shentit», le plus étendu de l'ouvrage [1]. Mais, par suite de la présentation trop fréquemment confuse de celui-ci, — fait de la réunion d'éléments de diverses provenances, n'ayant de commun que la nature du sujet exposé, — des détails complémentaires se rencontrent encore, çà et là, disséminés dans d'autres parties du texte. Le lecteur se voit ainsi obligé de se livrer à des recherches parfois compliquées, toujours longues et fastidieuses, s'il veut avoir une idée à peu près complète de l'aspect et de l'utilisation des objets en question. La nomenclature qui suit lui épargnera cette peine [2].

J'en ai éliminé cependant tout ce qui ne concerne pas directement les actes fondamentaux des mystères et se rapporte seulement aux rites funéraires qui préludent ou ont trait à l'enterrement des simulacres divins. J'aurai en effet l'occasion de traiter plus ou moins longuement de ces cérémonies au cours de la présente étude; et comme, d'autre part, le matériel qu'on y utilisait est en général assez bien connu déjà, il m'a paru inutile d'en parler ici, afin d'éviter des redites superflues.

§ I. — [illegible] [3].

LE JARDIN DU KHENTI AMENTIT DE LA MAISON DE SHENTIT

Le «jardin du Khenti Amentit» se présentait sous la forme d'une cuve carrée d'amphiboloschiste, [illegible], de 1 coudée 2 palmes (0.65 cent.) de côté, et profonde de 3 palmes 3 doigts (0.28 cent.), à l'intérieur. Elle reposait sur quatre supports, [illegible] (col. 14-16). Un grand trou était percé au fond, à sa partie

[1] Il occupe un bon tiers de l'inscription (col. 40 à 98) et est divisé en quarante-neuf paragraphes.
[2] Les articles ne sont pas classés au rang alphabétique de leur nom. J'ai surtout respecté, sauf pour les moins importants, l'ordre dans lequel ils sont cités aux livres II et V du rituel.
[3] Var. [illegible] (col. 1), [illegible] (col. 12), [illegible] (col. 11).

centrale (col. 15), pour assurer l'évacuation de l'eau qui y était versée, chaque jour (col. 19-24), à raison de $^1/_3$ de *hen* [1], avec un vase d'or appelé *ousheb*, (col. 19), pour l'arrosage de l'orge qu'on y faisait germer dans le moule du Khenti Amentit et le bassin du lambeau divin.

Un petit bassin de granit, ... (sic), également carré, mesurant 7 palmes (0.52 cent.) [2], était placé sous le «jardin», pour recevoir l'excédent de liquide qui s'écoulait de celui-ci (col. 15-16). On y voyait quatre poissons , *ʿyt* (ou *ʿty ?* [3]) semblables à ceux du temple de Neit (col. 86).

La cuve-jardin était décorée extérieurement de sculptures représentant le «travail du jardin, , ainsi que les dieux protecteurs d'Osiris dans le jardin» (col. 16). Quatre vautours et quatre uraeus étaient figurés à chacun de ses angles. Elle portait en bordure une frise de et de (col. 81).

On la recouvrait d'une étoffe *shed*, , et l'on dressait une fleur de lapis lazuli auprès d'elle (col. 24 et 110). Elle était close par un couvercle de bois *meri* (col. 16 et 110).

Le moule du Khenti Amentit [4] et le bassin du lambeau divin [5] préalablement remplis d'orge et de sable, y étaient déposés, entre deux couches de joncs (col. 18). Ils y demeuraient du 12 (col. 21) au 21 Khoiak (col. 25), arrosés quotidiennement, jusqu'à ce que les graines eussent atteint le degré de végétation requis.

§ II. — . LE MOULE DU KHENTI AMENTIT.

Le moule du Khenti Amentit était en or et composé de deux pièces, (col. 16-17 et 106), percées chacune de deux trous (col. 17). Il avait l'apparence d'une momie à face humaine coiffée de la couronne blanche (col. 17, 113 et 157). Long de 1 coudée (0.52 cent.), y compris la couronne, il mesurait 2 palmes (0.15 cent.) au thorax, (col. 17).

L'inscription suivante y était gravée : «Roi de la Haute et de la Basse-Egypte, Pharaon Sokaris, aimé de l'engendreur qui l'a engendré» (col. 41).

Quelques détails intéressants tirés d'autres passages du texte viennent compléter heureusement cette description sommaire et montrent de façon plus claire comment le moule était constitué.

Comme il vient d'être dit, il comprenait deux «côtés», (col. 17), un côté droit, (col. 106-107) et un côté gauche, (col. 107), appelés

[1] A la col. 25, la quantité d'eau indiquée est , $\frac{1}{12}$ de *hen*. Le nombre fractionnaire est manifestement erroné et doit être lu .

[2] La profondeur n'est pas mentionnée.

[3] Voir col. 86, rem. 2.

[4] Voir ci-dessous, § II de ce même chapitre.

[5] Voir ci-dessous, § III.

aussi «*moule droit du Khenti Amentit*» et (col. 103) «*moule gauche du Khenti Amentit*», ou encore (col. 23) les «*deux moules du Khenti Amentit*».

Le terme par quoi sont définies les sections du moule signifie le «flanc» d'un être humain, d'un animal; le «côté» d'un coffre. Les *drw·w* d'un navire sont les parties latérales de sa coque. Le mot est parfois déterminé par , qui représente une fraction de la colonne vertébrale à laquelle sont fixées plusieurs côtes. Son choix est significatif. Il fait ressortir nettement la différence capitale existant entre le moule du Khenti Amentit et celui de Sokaris. Il n'est plus question pour celui-ci, fait également de deux pièces, de côté droit et de côté gauche, mais de (col. 32) ou (col. 124) «*moule face*» ou «*de face*», et de (col. 132), (col. 124) «*moule arrière*». On voit par là qu'il était divisé horizontalement, — et par conséquent de type normal, — alors que l'autre l'était latéralement.

Cette particularité importante doit retenir l'attention. Elle permet de mieux comprendre la façon dont le Khenti Amentit était fabriqué, et aussi d'imaginer l'aspect qu'il présentait en cours de préparation, dans le «jardin», puis une fois terminé.

La disposition dissemblable des moules tient essentiellement au choix des matières dont les statuettes de Sokaris et du Khenti Amentit étaient faites : l'une était formée de substances hétérogènes, mais faciles à agglomérer en une masse compacte; l'autre de jeunes pousses d'orge, finalement desséchées et compressées.

Les deux parties du moule du dernier, avec les trous de drainage dont elles étaient percées et où poussaient des grains d'orge semés dans du sable humidifié, évoquent l'idée de sortes de pots à fleurs, — s'il est permis d'user ici d'une telle comparaison. Elles étaient posées l'une auprès de l'autre dans la «cuve-jardin», leur orifice découvert, pour permettre à l'orge de croître.

Il convient de noter encore que les deux éléments du moule étaient recouverts intérieurement d'une étoffe de lin avant leur remplissage (col. 107). Cette précaution avait pour objet d'éviter la dislocation de l'image, — certainement fragile, — au moment du démoulage, et d'en rendre la manipulation plus facile. Ce tissu, d'autre part, épousait le modelé plus étroitement que n'eussent pu le faire les tiges naissantes de graminée et le sable.

Après les avoir sorties du moule, il fallait réunir les deux moitiés de l'image, afin d'en faire une statuette complète. On les enduisait alors l'une et l'autre d'encens *shou*. La gomme contenue dans l'encens, ramollie au contact de l'humidité, les agglutinait. Pour obtenir une adhérence plus parfaite, le tout était lié au moyen de quatre cordelettes de papyrus, disposées respectivement aux pieds, au milieu du corps, au buste et à la protubérance qui termine la couronne blanche (col. 112-113). On laissait ainsi sécher pendant une journée au soleil (col. 113).

Cette opération terminée, on procédait aux onctions rituelles et à l'emmaillotement. Le Khenti Amentit était dès lors prêt pour être enfermé dans son coffre funéraire.

Le moule est représenté sur la paroi sud de la chambre à ciel ouvert où le texte du rituel est gravé. Il est couché sur le dos, dans la position qu'il occupait dans la cuve-jardin. Rien ne laisse soupçonner comment il était aménagé. Toutefois, deux petits ronds sont tracés tout près et devant l'extrémité de la couronne blanche. Peut-être a-t-on voulu indiquer ainsi, par une convention un peu sommaire, les deux trous pratiqués dans chacune des moitiés du moule. Je ne vois pas comment ce détail pourrait être expliqué autrement.

Une autre sculpture, située sur la muraille ouest, montre le même moule placé dans le «jardin». Le dessin de celle-ci est schématisé au point qu'il serait impossible de reconnaître de quoi il s'agit si les légendes qui l'accompagnent ne nous l'apprenaient. La cuve est nommée cette fois «*Jardin de Shentit*».

§ III. — [1]. LE BASSIN DU LAMBEAU DIVIN.

Il s'agit cette fois encore d'un moule, mais de plus modeste importance. Il était utilisé pour la fabrication d'un lambeau du corps divin, (col. 1 et 4), non désigné nommément. Peut-être était-ce simplement le représentant symbolique de l'ensemble des quatorze reliques charnelles d'Osiris, de même que les pains *qefni* [2]. Au point de vue dogmatique, en tout cas, il était en relation étroite avec le Khenti Amentit. Il est qualifié en effet de (col. 6), «*lambeau de ce dieu*», dans un passage relatif à la statuette de ce dernier. L'identité des matières, orge et sable (col. 1, 2, 3, etc.), dont ils étaient faits confirme leur entière dépendance, ainsi que le nom gravé sur le moule (col. 41).

C'était une sorte de boîte carrée en bronze noir, composée de deux parties symétriques mesurant respectivement 3 palmes 3 doigts (0.28 cent.) de côté, hautes de 1 palme (0.074 mill.), et percées d'un trou, que l'on recouvrait d'une pierre, afin que leur contenu ne s'écoulât pas au dehors (col. 18).

On l'appelait à la fois, à cause de sa disposition, (col. 44 et 157) «*les bassins du lambeau divin*», mais plus fréquemment , le «*double bassin*» (col. 2, 3, 5, 7, 12, etc.), et encore, chaque partie prise isolément , (col. 103), «*bassin droit*», «*bassin gauche*», comme on le faisait pour le moule du *Khenti Amentit*.

[1] Var. . Cette orthographe, qui figure dans la description même de l'objet (col. 17), paraît une autre fois, à la col. 20. Elle résulte, je crois, d'une confusion avec le nom de la cuve-jardin, écrit parfois (col. 18, 20), abusivement aussi sans doute. Des erreurs beaucoup plus graves sont fréquentes dans le texte.

[2] Voir ci-dessous, § VI.

Les deux parties du moule ayant été remplies d'un mélange d'orge et de sable (col. 1, 2, 3, 4, etc.; cf. plus particulièrement col. 108), on les plaçait séparément dans la cuve-jardin, auprès du moule du Khenti Amentit (col. 18). De même que celui-ci, elles y restaient dix jours, du 12 (col. 21) au 21 Khoiak (col. 25), temps nécessaire pour que la croissance de l'orge atteignît la limite assignée par la prescription religieuse. Les deux faces sur lesquelles la végétation s'était produite étaient alors recouvertes d'encens *shou;* appliquées face à face l'une contre l'autre; liées ensemble; puis exposées dans cet état au soleil (col. 20, 113). La succession des opérations était de tout point semblable à celle qui était adoptée pour les fractions de la statuette du Khenti Amentit.

Le 22 Khoiak, cette dernière et le bassin du lambeau divin étaient transportés sur une des barques prenant part à la procession nautique (col. 20-21) qui se déroulait sur le lac sacré (col. 78), à la huitième heure du jour (col. 73).

Le 24, le bassin de l'année précédente, enduit d'onguent *mereḥit* (col. 115), enveloppé d'une étoffe *menkhit* (col. 22 et 157) marquée du nom Khenti Amentit (col. 157-158), était enfermé dans un coffret de bois de sycomore (col. 22, 43 et 115), portant gravé aussi le même nom (col. 22 et 45), avec lequel on l'enterrait le 30 Khoiak (col. 22-23 et 115), jour de la clôture des mystères.

§ IV. — . LE MOULE DE SOKARIS.

Le moule de Sokaris, dénommé aussi «*moule de Sokar Osiris, que l'on appelle Khenti Amentit*» (col. 116), avait la même longueur que celui du Khenti Amentit, 1 coudée (col. 33); comme lui, il était en or (col. 32). Son aspect était toutefois différent. Il avait la forme d'une momie androcéphale coiffée de la perruque divine, *šny-nṯr,* avec uraeus (col. 32), et tenant la crosse et le fouet de ses mains croisées sur la poitrine. Suivant une autre version (col. 133), sa coiffure se serait composée à la fois de la perruque divine et de l'*abes,* , orné d'un uraeus. Cela n'est évidemment pas exact; car l'*abes* recouvrant la totalité du crâne, la perruque ne pouvait pas être visible. Il n'y avait par conséquent aucune raison d'en parler. D'ailleurs, la représentation du moule qui accompagne le texte (paroi est) montre le dieu la tête enveloppée dans cette sorte de *couffieh,* dont le pan retombe jusqu'au niveau des pectoraux. Il porte en outre la barbe postiche *ḫ;bś,* qui n'est pas signalée dans l'inscription. Elle est mentionnée par contre une fois, à propos de la momie factice de Sokaris, col. 150, où il est dit que l'on incrustait sa perruque et sa barbe de lapis lazuli : . Il en est question aussi à propos du cercueil destiné à cette image, où le dieu était figuré avec la perruque et la barbe, (col. 42).

Les moules de Sokaris et du Khenti Amentit différaient sensiblement dans leur structure. J'ai expliqué précédemment (§ II) en quoi consistait la différence, imposée par la nature disparate des matières utilisées pour la fabrication des statuettes sacrées.

Le moule de Sokaris était gravé de l'inscription suivante : « L'Horus arbitre de la séparation des deux terres, le roi de la Haute et de la Basse-Egypte, Osiris, seigneur de Busiris, Khenti Amentit, dieu grand, seigneur d'Abydos, maître du ciel, de la terre, du monde souterrain, des eaux, des monts et de tout ce que le soleil encercle » (col. 40-41 et 134).

Après avoir été rempli et fermé, il était déposé sur un lit, , d'or (col. 35 et 134), dans la chambre du lit, (col. 35, 69, 124), placée elle-même à l'intérieur d'un « pavillon de couverture » (col. 71, 125). Il y restait du 16 [1] (col. 35, 121) au 19 Khoiak (col. 36, 92, 126), pendant toute la durée de la gestation mystique.

§ V. — . LES DEBEḤ DU MOULE DE SOKARIS.

Ces *debeḥ* au nombre de quatorze (col. 54) servaient pour le dosage des « quatorze choses » (col. 54 et 120), c'est-à-dire des substances variées composant la matière plastique que l'on mettait dans le moule de Sokaris pour former la statuette du dieu. Ils correspondaient aux « quatorze membres divins », (col. 58 et 120).

C'étaient de petits récipients de formes diverses, que l'on a représentés dans le texte sous une apparence purement conventionnelle : pour la tête ; pour les pieds ; pour le bras, etc. (col. 54 et suiv.). Ils étaient en or, en argent ou en bronze, suivant le caractère de noblesse attribué aux membres qu'ils étaient censés figurer. Leur capacité était fixée, semble-t-il, d'après une règle analogue, et non proportionnée au volume du membre auquel chacun d'entre eux correspondait théoriquement.

La réunion de leur contenu symbolisait le remembrement du corps d'Osiris, dont Isis avait rassemblé les lambeaux et qu'elle avait reconstitué, puis embaumé et enterré, actes qui sont à l'origine des mystères du mois de Khoiak.

§ VI. — . LES MOULES DES PAINS QEFNI.

Ce moule, appelé (col. 45) [2], servait pour mettre en forme la pâte des pains *qefni* [3]. C'était une petite boîte carrée de bois *desher* [4] mesurant 3 palmes 3 doigts

[1] Du 14, dans la capitale du nome Athribite (col. 88), si le texte est correct.
[2] Voir col. 45, rem. 3.
[3] Pour la description et l'emploi de ces pains, voir col. 45, rem. 2.
[4] Voir col. 45, rem. 4.

(0.28 cent.) de côté, sur laquelle la représentation et les noms des « seize membres » (du dieu) étaient gravés (col. 45-46). Ces marques s'imprimaient en relief sur la pâte encore molle, qui était préparée avec de la farine de blé mélangée de substances aromatiques d'odeur agréable (col. 47).

Chaque *qefni* figurait donc, en vertu d'une conception dont le sens m'échappe, une sorte de synthèse des quatorze parties du corps dépecé du dieu, auxquelles on a adjoint ici deux éléments supplémentaires [1]. Qu'il ait eu une relation mystique avec le lambeau divin, , cela n'est pas douteux ; car, à Diospolis parva, celui-ci, fait dans la presque totalité des autres villes avec de l'orge et du sable, de même que le Khenti Amentit, était remplacé par une reproduction de cette relique composée de pain *qefni* et d'aromates (col. 6).

Un de ces pains, enfermé dans une cassette d'argent, était placé sous la tête de la statuette divine. Le texte désigne le dieu par (col. 46), sans préciser s'il s'agit de Sokaris ou du Khenti Amentit, souvent présentés de cette façon l'un et l'autre. Mais il ne peut être question que du premier. En effet, le bassin du lambeau divin et son contenu, dont le rôle symbolique était le même que celui des pains *qefni*, étaient déposés dans le cercueil du Khenti Amentit, auprès de la tête de l'image du dieu (col. 157-158). Ainsi, chacune des effigies sacrées était accompagnée d'un simulacre rappelant l'état de mutilation dans lequel Isis avait découvert le cadavre de son époux.

Le mot *qefni* étant écrit au pluriel, (col. 45 et 46), on peut en inférer qu'un certain nombre de ces pains, dont la destination n'est pas précisée, étaient fabriqués en même temps que l'unité déposée sous la tête de la statuette de Sokaris. Je pense qu'ils devaient être distribués aux personnages, prêtres et initiés, qui prenaient une part active ou assistaient aux mystères [2].

§ VII. — .
LA MESURE DE LA PLACE DE LA FÊTE DU PIOCHAGE DE LA TERRE

La mesure *ḥ3y* (col. 102) dite « de la Place de la fête du piochage de la terre » était en or et assimilée à l'œil d'Osiris (col. 59). On l'employait pour mesurer les matières destinées à mouler le Khenti Amentit et le lambeau divin (col. 102). Sa contenance était de ½ de *hen* (col. 59). Il s'agit sans doute, comme d'une façon générale pour les opérations de cette nature effectuées durant les mystères, du *hen* spécial correspondant à 5 *deben* (col. 102), auquel on attachait peut-être un sens symbolique.

[1] Voir col. 46, rem. 9.
[2] Voir à ce sujet col. 45, rem. 1.

A la col. 118, il est question pour le même usage que la *ḥ3y*, mais cette fois à propos de l'image de Sokaris, d'une sorte de cuillère appelée [hiéroglyphes] *ḫnm·t wr·t* [1], dont la capacité est semblable. Le rituel ne donnant aucune indication positive en ce qui la concerne, on ne saurait dire avec certitude si cet ustensile diffère ou non de la *ḥ3y*. Il est possible que ce soit le même objet présenté ici sous son nom allégorique [2], sinon la *ḫnm·t wr·t* aurait vraisemblablement figuré parmi les « choses » de la « Maison de Shentit », comme la *ḥ3y*, l'une et l'autre étant d'égale importance, du fait de leur similitude d'emploi. On constatera cependant que la *ḥ3y* est citée au sujet du mesurage de l'orge et du sable du Khenti Amentit et du lambeau divin (col. 102 et suiv.), alors que la *ḫnm·t wr·t* l'est à propos des matières dont se composait l'image de Sokaris (col. 118). Sans être déterminante, cette remarque peut néanmoins constituer une objection contre l'identité des deux mesures, ou du moins la rendre douteuse.

§ VIII. — [hiéroglyphes] [3] [hiéroglyphes]. LE COFFRE DU KHENTI AMENTIT.

Peu de détails sont donnés concernant ce coffre funéraire. C'était une petite boîte rectangulaire en bois de sycomore (col. 22, 115 et 157), mesurant 1 coudée 1 palme (0.597 mill.) de longueur et 3 palmes (0,224 mill.) de large (col. 44). Elle n'était décorée d'aucune ornementation spéciale et portait seulement, gravé, le nom de Khenti Amentit (col. 22 et 44). Les hiéroglyphes étaient rehaussés de couleur vert sombre (?), *mnš* (col. 22).

L'image sacrée faite pendant les mystères de l'année précédente y était enfermée, le 24 Khoiak, après le renouvellement de son maillot (col. 114), et on l'enterrait avec elle, le dernier jour du mois. Le texte ne dit point dans quoi et comment le Khenti Amentit récemment fabriqué était conservé en attendant son dernier et définitif ensevelissement, qui avait lieu un an plus tard. Il est vraisemblable que l'on procédait de même que pour la statuette de Sokaris (voir ci-dessous § X). Deux cercueils de type semblable servaient successivement, l'un en bois *meri* pour le moulage fabriqué dans l'année, l'autre en sycomore pour celui qui remontait aux précédents mystères.

§ IX. — [hiéroglyphes]. LE COFFRE DES BASSINS DU LAMBEAU DIVIN

Ce coffre, long de 1 coudée 1 palme (0.60 cent. environ), long de 3 palmes (0.225 mill. environ) [4], était construit en sycomore et portait gravé le nom de Khenti

[1] J'en parlerai plus longuement à la col. 118.
[2] Le nom de *Ḫnm·t wr·t* est une des épithètes données à la déesse Nouit.
[3] Var. [hiéroglyphes] (col. 22) [hiéroglyphes] (col. 115), [hiéroglyphes] (col. 157).
[4] La hauteur n'est pas notée.

Amentit (col. 22, 44-45 et 115). Il était divisé en deux compartiments destinés, à recevoir, l'un les bassins, l'autre « les *sefekh* du *per-nefer* », [hiéroglyphes] (col. 44). Les *sefekh* [1] sont mentionnés par deux fois au rituel dans des passages insuffisamment explicites (col. 44 et 113). Autant que je crois comprendre, on appelait de la sorte les linges ayant enveloppé le Khenti Amentit, le bassin du lambeau divin et, probablement aussi, l'image de Sokaris vieux d'un an, et qu'on leur enlevait pour les remplacer par d'autres, le 24 Khoiak (col. 114-115 et 129), quelques jours avant leur inhumation. Comme tout ce qui avait été en contact avec les symboles divins, ils étaient traités avec vénération et pieusement soustraits aux risques de souillures. Au lieu de les détruire, ce que le dogme défendait sans doute, on les enterrait en même temps que les images saintes. Ainsi, les joncs qui recouvraient le moule du Khenti Amentit et le bassin du lambeau sacré, dans la cuve-jardin, n'étaient-ils pas mis au rebut lorsqu'on les renouvelait, le 21 Khoiak, mais transportés à la nécropole sacrée, où ils étaient enfouis (col. 109-110).

§ X. — [hiéroglyphes] [2] [hiéroglyphes]. LE CERCUEIL D'OSIRIS KHENTI AMENTIT.

Ce cercueil qui était celui avec lequel on enterrait la statuette de Sokaris, était en sycomore; les tenons fixant le couvercle à la caisse étaient taillés dans du bois de *meri*. Long de 1 coudée 2 palmes (0.672 mill.), il avait 3 palmes (0.224 mill.) de large. Il ressemblait au moule (voir ci-dessus § IV). De type momiforme, comme lui, il avait une face humaine, portait la perruque divine et la barbe; ses mains, croisées sur la poitrine, tenaient la crosse et le fouet. Sur le couvercle, une inscription gravée et peinte en vert foncé (?), *mnš*, reproduisait le protocole royal d'Osiris : « L'Horus arbitre des deux terres, le roi de la Haute et de la Basse-Egypte, Osiris, seigneur de Busiris, Khenti Amentit, dieu grand, seigneur d'Abydos, maître du ciel, de la terre, du monde souterrain, des eaux, des monts et de tout ce que le soleil encercle » (col. 42-43).

Le 15 Khoiak (col. 43) [3], on l'enduisait d'une matière appelée « pierre divine » (col. 43 et 146), dont nous savons qu'elle était noire [4]; on lui faisait des yeux avec une substance dénommée *adeb*, ainsi qu'une perruque de lapis lazuli (col. 146) [5].

Ce cercueil, comme je l'ai dit, était destiné à l'image de Sokaris remontant à l'année précédente et dans lequel elle était transportée à la nécropole. Il y en avait un autre,

[1] Pour ce qui concerne ce mot, voir col. 44, rem. 1.
[2] Var. [hiéroglyphes], col. 146.
[3] Le 22, à la col. 146.
[4] Voir col. 43, rem. 5.
[5] Le passage correspondant, à la col. 43, est mutilé.

de bois *meri* (col. 43 [1] et 128). C'est dans celui-ci, auquel on donnait le nom de (col. 128), que la représentation symbolique du dieu était mise, le 24 Khoiak, à la 9e heure de la nuit (col. 128), à sa sortie du moule, après avoir été séchée, peinte et emmaillotée (col. 125-128). Elle devait y rester un an, déposée dans une chambre nommée « *tombeau supérieur* » (col. 128), située dans l'une des chapelles consacrées à la célébration des mystères, en attendant d'être transférée à la même date de l'année suivante dans son sarcophage définitif, le [2], et transportée à la nécropole divine ou en tel autre lieu fixé par la coutume locale, pour y recevoir la sépulture.

La description de ce *hen* n'est pas expressément donnée, et son nom n'apporte point de clarté à son sujet, car il est appliqué à toutes sortes de coffres. On se borne à le définir par une brève phrase : (col. 43) « *ce qui le concerne est semblable à ce modèle* ». Plusieurs fois le texte se réfère par l'expression à l'une des représentations graphiques qui l'illustrent. Comme le coffre en question ne figure pas parmi celles-ci, *šsm pn* doit se rapporter à ce qui précède, c'est-à-dire à la description du et signifier que le était conforme à ce dernier. Je ne vois pas, pour le moment du moins, d'autre explication possible.

§ XI. — . LA CHAMBRE DU LIT DANS LAQUELLE SE TROUVAIT LE MOULE DE SOKARIS.

La chambre du lit, *ḥnk·t nmmy·t*, longue de 3 coudées (1 m. 57), large de 2 coudées (1 m. 05) et haute de 3 coudées ½ (1 m. 83), était faite de bois d'ébène plaqué d'or. Elle contenait un lit d'or mesurant 1 coudée 2 palmes de longueur (0.67 cent.), la face tournée au nord (col. 69-70), sur lequel on posait le moule de Sokaris (col. 70) après l'avoir rempli (col. 124). Deux divinités, les , étaient préposées à la garde du lit; deux autres, Ḥou et Sia, se tenaient au seuil de la porte de la chambre (col. 70) [3] pour en interdire l'accès aux génies malfaisants.

C'est dans le secret de cette minuscule mais somptueuse cellule que s'accomplissait, du 16 au 19 Khoiak (col. 121-126), l'acte le plus important des mystères : le travail occulte de la reconstitution symbolique du corps dilacéré d'Osiris.

[1] Le mot qui le désigne ici est détruit; mais il est possible de le rétablir d'après le contexte et la col. 128.

[2] Sa destination est explicitement établie par un passage de l'inscription, d'où il ressort que le dieu y reposait dans la (col. 81), c'est-à-dire dans la crypte funéraire de la nécropole divine de Busiris.

[3] Les gardiens du lit, , sont cités dans la liste des parèdres de la Maison de Shentit (col. 39), ainsi (peut-être?) que les deux divinités postées à la porte de la chambre. Le passage du texte où elles sont mentionnées est par malheur très fortement endommagé (col. 39-40). Je crois pouvoir le restituer de la façon suivante : .

Une suite de bas-reliefs situés dans deux des chambres des chapelles d'Osiris, au grand temple de Dendara [1], donnent peut-être une idée approximative, bien que conventionnelle, de l'aspect qu'offrait une *ḥnk·t nmmy·t*. On y voit des sortes de coffres de formes assez variées contenant tous un lit sur lequel une image d'Osiris repose dans des attitudes diverses, d'abord momifié, puis débarrassé de son maillot et reprenant progressivement l'usage de ses membres. Le sujet est suffisamment expressif pour que l'on y reconnaisse les phases successives de la résurrection du dieu. Quoiqu'il n'y ait aucun lien entre lui et les mystères du mois de Khoiak, je pense que, dans les deux cas, le lit était installé dans une *ḥnk·t nmmy·t* [2].

La « chambre du lit » décrite dans le rituel faisait partie d'un ensemble. Elle était placée à l'intérieur d'un « pavillon de couverture », (col. 124-125), dont il sera parlé plus loin (§ XII). Ce dispositif a quelque analogie avec le catafalque, composé, cette fois, de quatre éléments emboîtés l'un dans l'autre, dont la pièce centrale abritait la momie de Tout-ankh-Amon.

Cet appareil funéraire semble avoir été installé, au temple de Dendara, dans une chambre des chapelles d'Osiris et qui portait, elle aussi, le nom de *ḥnk·t nmmy·t*. Celle-ci était précédée elle-même d'une cour, la , où, le 12 Khoiak, en présence de la déesse Shentit, on effectuait le dosage et le mélange des matières qui, mises au moule (col. 116-117), devaient former une effigie du dieu.

§ XII. — [3] . LE PAVILLON DE COUVERTURE.

Le « pavillon de couverture », dont le nom rappelle la destination, abritait comme je l'ai dit plus haut (§ XI), la « chambre du lit », où l'on plaçait le moule de Sokaris en attendant que la statuette du dieu fût formée (col. 124-125). De plan rectangulaire, ses éléments architecturaux essentiels se composaient de quatorze colonnes en bois de sapin, dont la base et le couronnement étaient de bronze, et qui étaient reliées entre elles par des nattes de papyrus et d'une autre plante appelée *ḥnpy*. La longueur de ce petit édifice était de 7 coudées (3 m. 66), sa largeur de 3 coudées ½ (1 m. 83), sa hauteur de 8 coudées (4 m. 18) [4]. L'intérieur en était revêtu d'étoffe (col. 71-72) dont la nature n'est pas désignée. Peut-être s'agit-il de tapisseries à

[1] A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 69, 71, 72, 88-90.

[2] La diversité des formes de ce qui me paraît être la représentation de la *ḥnk nmmy·t* tient sans doute à ce que l'on a voulu figurer les types particuliers en usage dans différentes localités. Il entre d'ailleurs dans ces reproductions une large part d'interprétation due à l'imagination individuelle des décorateurs.

[3] Var. : (sic), col. 125.

[4] Le texte est un peu confus en ce qui concerne les dimensions. J'ai tenté de le rétablir en une forme plus correcte; cf. col. 71, rem. 3.

dessins géométriques semblables à celles que l'on voit représentées au tombeau de Ḥesy [1].

La description fournie par le rituel est trop sommaire pour donner une impression précise de l'aspect offert par le « pavillon de couverture ». Elle est toutefois suffisante pour qu'on y reconnaisse un de ces kiosques construits en matériaux légers dont nous possédons de nombreuses représentations. Le type initial en est généralement emprunté à l'architecture religieuse des âges primitifs, alors que la pierre n'était pas encore employée. Le plus archaïque est celui de la chapelle ou du naos dans lesquels on conservait l'emblème divin. Les parois en étaient faites d'un clayonnage serré ou de nattes composées de tiges végétales entre-croisées, comme celles du « pavillon de couverture ». Il est surtout connu par les reproductions très schématisées introduites dans l'écriture hiéroglyphique des toutes premières dynasties. Egalement par des bas-reliefs du temple de Dendara [2]; mais le détail y est traité d'une façon décorative et trop libre, qui en diminue considérablement l'intérêt purement archéologique.

§ XIII. — LES BARQUES DE LA PROCESSION NAUTIQUE.

Ces barques, de petite taille, — elles mesuraient 1 coudée 2 palmes (o m. 68 cent. environ), — étaient faites de papyrus (col. 78).

La procession nautique, , *ḥn, ḥnw* (col. 20 et 114), à laquelle elles prenaient part, le 22 Khoiak, à la 8e heure du jour (col. 21 et 73), se composait d'une flotille de 34 unités (col. 21, 73, 74 et 114) de types divers, à en juger par la variété de leurs noms (col. 74-75), qui étaient réparties en deux groupes, sur le lac sacré : 17 à l'ouest, autant à l'est (col. 78).

Il y avait à leur bord le Khenti Amentit, le bassin du lambeau divin, ainsi que 34 divinités (col. 21 et 77) [3] qui assuraient la garde des précieux simulacres sacrés (col. 20-21). Elles portaient également 365 lampes (col. 73 et 114).

Il ne semble pas que la statuette de Sokaris ait paru dans une cérémonie semblable. Elle ne pouvait figurer dans celle-ci, étant terminée seulement le 24 Khoiak (col. 36 et 95-96), et l'on ne relève au rituel aucune autre mention de procession de cette nature.

[1] J. E. Quibell, *The Tomb of Hesy*, pl. VIII-IX et XXIII. Voir aussi N. de G. Davies, *The rock tombs of Sheikh Said*, pl. XV.

[2] E. Chassinat, *Le Temple de Dendara*, t. III, pl. CLXXX, CLXXXIX, CXC, CXCVII.

[3] Le nombre des divinités ne correspond pas dans les deux cas. Il y a évidemment une erreur de chiffres dans le premier, dont le total atteint 28 au lieu de 34.

§ XIV. — , . L'ANSOUTI.

L'*ansouti* était un reliquaire dans lequel la tête d'un dieu était conservée. Il se composait de trois parties placées l'une dans l'autre : au centre, un vase, , contenant le chef auguste, , coiffé de la couronne du Sud et enveloppé d'or; puis un coffret, probablement en sparterie [1], dans lequel le vase était enfermé; enfin, une corbeille de joncs de l'espèce appelée *nsw·t*, qui recouvrait le tout. Celle-ci était revêtue d'un placage d'or gravé d'emblèmes religieux et de figures de divinités (col. 66-68).

Quoique faite avec minutie, la description donnée au rituel, que je résume ici, n'éveille aucune réminiscence se rapportant à un objet servant habituellement pour l'exercice du culte. On n'en a jamais relevé de semblable ailleurs jusqu'à présent. Ce n'est que par une suite de déductions et de rapprochements, que l'on peut réussir à en établir la nature. Il s'agit, comme je l'exposerai en détail plus loin (col. 66, rem. 3), de la copie réduite, — elle mesurait 3 palmes 3 doigts (o.28 cent.) de hauteur (col. 67), — d'une châsse célèbre dans l'Egypte entière et dont la représentation a occupé une place importante dans l'iconographie religieuse. Ce reliquaire, plus communément appelé *aboud*, était celui où était précieusement gardée la tête d'Osiris. Il appartenait au temple consacré à ce dieu dans la ville d'Abydos, laquelle partageait son nom, ainsi que le nom dont elle était la métropole.

La description de cette sorte de ciste est accompagnée de considérations exégétiques concernant son appellation. *Ansouti*, est-il dit, signifie « *roi* », *nśwty*, à cause de la « tête » enfermée dans la châsse (col. 66-67). Il convient d'ajouter que la corbeille extérieure elle-même était faite de joncs de l'espèce nommée *nśwt* (col. 66), plante choisie par les pharaons pour signe héraldique de l'Egypte du Sud, et dont la représentation hiéroglyphique servait à écrire le titre marquant leur souveraineté sur cette partie du pays.

§ XV. — . LA VACHE REMENIT.

La vache Remenit, — la Porteuse, — était en bois de sycomore plaqué d'or (col. 68) et mesurait 1 coudée (o.52 cent.) de long (col. 69). Elle était coiffée de la couronne ; un collier de fleurs de lapis lazuli ornait son cou. Comme marque distinctive, elle portait sur l'échine l'image d'un scarabée. Son dos était recouvert d'une sorte de caparaçon d'étoffe appelée *saî* (col. 69).

[1] Voir col. 66, rem. 4.

Le corps en était creux. Il renfermait un « récipient auguste », [hiéroglyphes] (1), où se trouvait une momie acéphale (col. 68).

Le socle sur lequel elle reposait, également en bois doré de même longueur qu'elle, contenait deux petits rongeurs (col. 68-69), souris, rat ou musaraigne (?). Un *aboud*, [hiéroglyphe] (2), était dressé devant elle (col. 69).

Il faut sans doute reconnaître dans la vache Remenit une reproduction de dimensions réduites du cercueil qu'Isis fit construire pour son époux (3). Suivant Hérodote (4), Mycérinus en fit exécuter un semblable destiné à recevoir le corps de sa fille. Il était encore exposé dans une salle du palais de Saïs au temps de l'historien grec (5), qui en donne la description (6) et ajoute qu'on le sortait de ce lieu à l'époque où les Egyptiens pleurent la mort du dieu qu'il n'est pas permis de nommer (7), — c'est-à-dire Osiris.

La position de la vache Remenit n'est pas indiquée. Cette omission nous prive d'un élément de comparaison qui aurait peut-être rendu plus évidente l'identification de celle-ci avec le sarcophage d'Osiris et celui de la fille de Mycérinus, lequel représentait la bête agenouillée (8).

La présence d'une momie décapitée à l'intérieur du corps de l'animal paraît néanmoins prêter à la comparaison. On sait en effet que la tête d'Osiris était conservée isolément dans un reliquaire spécial, l'*aboud*. Or un *aboud* était érigé devant la vache en question. Il est douteux que leur réunion soit fortuite; beaucoup plus probable, au contraire, que l'on ait voulu rassembler les copies du cercueil et de la châsse où se trouvaient les deux parties séparées de la dépouille charnelle du dieu.

§ XVI. — [hiéroglyphes] (9). L'ATOURIT.

L'*atourit* servait pour le transport de l'image de Sokaris à la nécropole (col. 82), peut-être aussi du Khenti Amentit et du lambeau divin (col. 159) (10).

Elle se composait d'un « coffre mystérieux », [hiéroglyphes], de bois doré long de 1

(1) On définit de la sorte, au rituel, quelle qu'en soient la forme et la nature, tout vaisseau destiné à recevoir un objet ou une substance présentant un caractère sacré.
(2) Voir ci-dessus, § XIV.
(3) Diodore de Sicile, I, 85.
(4) II, 129-130.
(5) II, 130.
(6) II, 129, 132.
(7) II, 132.
(8) *Loc. cit.*
(9) Var. [hiéroglyphes], col. 159.
(10) Le passage dans lequel il en est peut-être question manque de clarté. Le sens en est conditionné par une expression dont l'interprétation prête à discussion (voir col. 158, rem. 16).

coudée 3 palmes et 2 doigts (0.78 cent.), large de 3 palmes 2 doigts (0.36 cent.), haut de 3 palmes (0.224 mill.), surmonté d'un chacal couché; qui en accusait la destination funéraire.

Ce coffre reposait sur une barque, en bois doré comme lui, mesurant 3 coudées ½ (1 m. 83), laquelle était placée sur un appareil appelé [hiéroglyphes] (1), à la fois traîneau et civière, muni de quatre brancards (col. 81-82). Ce dispositif, dont les barques sacrées étaient généralement pourvues, permettait de les haler ou de les porter à bras d'hommes, suivant les nécessités variables du rite exécuté.

Trois *atourit* sont représentés au temple de Dendara, dans l'une des chapelles d'Osiris (2), parmi d'autres barques sacrées de types divers et de noms variés. Leurs coffres sont tous de forme haute, alors que celui qui est décrit au rituel est plat.

§ XVII. — LA CHARRUE EMPLOYÉE POUR LE LABOURAGE DU CHAMP SACRÉ D'OSIRIS.

La culture de l'orge, du blé et du lin destinés à la confection du Khenti Amentit (col. 62), des pains *qefni* (col. 64), ainsi qu'au tissage des étoffes nécessaires pour les emmaillotements (col. 64) était faite dans un champ affecté à ce seul usage, le champ sacré d'Osiris, [hiéroglyphes] (sic), var. [hiéroglyphes] (3). Elle était soumise, de même que la récolte des produits, à un rite dont l'exposé occupe plusieurs paragraphes (col. 59-64) du cinquième livre, bien qu'il ne figurât pas dans les festivités du mois de Khoiak, dont la date ne coïncidait pas avec les exigences naturelles de travaux agricoles, et donnât lieu à des cérémonies spéciales.

Le texte insiste particulièrement sur la description de la charrue utilisée pour le labour et sur la façon dont celui-ci se faisait.

L'araire dont on se servait pour le labourage et l'enfouissement des semences était construit en bois de tamarix et muni d'un soc en bronze noir (col. 61). Il était tiré par une paire de vaches noires (col. 60) coiffées d'une bandelette *sched* (col. 62), attelée à un joug de bois de *aam* (col. 60). Le choix des matériaux, ainsi que de la couleur du pelage des vaches répondait évidemment à des considérations d'ordre religieux et symbolique. Les arbres *aśr* et *aam* étaient en effet sacrés dans plusieurs nomes.

Le conducteur de la charrue, vêtu d'étoffe *mensh* (vert foncé?), le front ceint d'un bandeau (col. 61), était assisté, pour les semailles, d'un jeune garçon porteur de la

(1) Cf. col. 82, rem. 2.
(2) A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 65 et 67.
(3) Voir col. 60, rem. 1.

boucle juvénile, habillé de la même étoffe que lui (col. 62), qui jetait les graines à la volée (col. 62) en avant de l'attelage (col. 61).

Labourage et semailles se poursuivaient du 12 au 19 Thot (col. 60). Au cours de ces opérations, un *kher-ḥeb* en chef récitait les chapitres du livre de Fertiliser la campagne (col. 62).

La moisson des céréales se faisait le 20 Tybi, jour de la fête de Shefboti (col. 63). Il semble que l'on arrachait le lin le [2]8? Athyr (col. 64) (1).

(1) Le quantième du mois est en partie détruit.

Chapitre V

CALENDRIER DES MYSTÈRES DU MOIS DE KHOIAK

Le tableau qui suit ne donne qu'une idée incomplète de l'ordre chronologique dans lequel les opérations pratiquées du 12 au 30 Khoiak se succédaient. Nombre d'entre elles, en effet, ne sont pas datées dans l'inscription; d'autres sont situées à des dates différentes, — et l'on peut alors se demander, sans réussir à conclure de façon certaine, si celles-ci ne se rapportent pas à des rites locaux; parfois encore, on a passé sous silence les actes accomplis certains jours. C'est le cas pour les 13, 17, 18, 25 (?), 26, 27, 28 et 29, soit beaucoup plus du tiers des dix-neuf journées consacrées aux mystères. Il est peu vraisemblable qu'il n'y ait eu, ces jours-là, aucune cérémonie digne d'être notée.

Je n'ai retenu, dans ce relevé forcément sommaire, que les faits formellement établis, me réservant d'examiner en détail les autres dans les notes jointes à la traduction, presque toujours trop étendues, et, souvent aussi, insuffisamment concluantes pour prendre place ici.

L'impossibilité à laquelle nous nous heurtons de dresser une liste cohérente et complète des cérémonies fait ressortir le manque total de méthode qui caractérise la composition du texte en son ensemble, parfois même celle de chacune des parties qui le constituent. Elle confirme pleinement, une fois de plus, que nous avons affaire à plusieurs traités conçus séparément et sans aucun lien entre eux.

12 Khoiak. — Début des mystères, dont la durée était de dix-neuf jours, du 12 au 30 du mois de Khoiak. La fête est appelée [hiéroglyphes] (col. 87), [hiéroglyphes] (col. 100), [hiéroglyphes] (col. 99), [hiéroglyphes] (col. 100).

A la quatrième heure du jour (col. 101), préparation de l'orge et du sable destinés à former la statue du Khenti Amentit et le lambeau divin.

Après les avoir dosés et mélangés, on les met dans le moule de l'image divine et le bassin du lambeau divin, lesquels sont déposés ensuite dans la cuve-jardin, entre deux couches de joncs (col. 18, 23, 107), et arrosés chaque jour (col. 18-20, 23-25, 100-108), jusqu'au 21 du mois (col. 20, 25, 108).

14 Khoiak. — A la troisième heure du jour (col. 116), on commence à préparer la matière dont la statuette de Sokaris sera formée. Entourée de branchages de sycomore, afin qu'elle reste molle, elle est conservée dans un vase d'argent jusqu'au 16 (col. 33-35, 116-121) (1).

(1) Une variante de ces passages, mais sans date, figure aux col. 134-144.

Cela avait lieu, au nome Athribite, dans la ville dite [hieroglyphs], le jour de la fête appelée [hieroglyphs] (col. 88).

15 Khoiak. — Ce jour-là, il est procédé à la décoration du cercueil, *nb ˁnḫ*, destiné à recevoir l'image de Sokaris (col. 43, 146)[1]. Le dieu est désigné sous le nom d'Osiris Khenti Amentit (col. 42), comme en d'autres passages de l'inscription, où il est appelé aussi [hieroglyphs] (col. 116).

On mélange les ingrédients composant l'onguent sacré (*mrḥ·t špś*), dont la cuisson sera commencée le 18 et s'achèvera le 23 (col. 72, 147-148).

16 Khoiak. — Fête d'Osiris Khenti Amentit à Cusae et Amaou (col. 89-90). A la troisième heure du jour, un prêtre *fekti* prend le vase d'argent contenant la matière plastique préparée le 14 pour la confection de l'image de Sokaris. Il le dépose sur les genoux d'une statue de la Grande Génératrice des dieux (Nouit). Le moule de Sokaris ayant été apporté, puis oint de *baq* doux, il y verse le contenu du vase. Une fois rempli et refermé, le moule est placé sur un lit, dans la Chambre du lit, qui est abritée par le Pavillon couvert (col. 35[2], 121-125). On lui fait les rites de ce jour (col. 125).

Fête du [hieroglyphs]. Le dieu sort avec Anubis, gardien [.....]. Il fait le tour du temple et de la nécropole sacrée, entre dans la Vallée et la parcourt, précédé de quatre obélisques et des «dieux sur leurs supports» (col. 82-83). Cette même fête se renouvelle le 24.

19 Khoiak. — La statuette de Sokaris est retirée de son moule (col. 36, 92, 126). Elle est posée sur un socle d'or, et on l'expose au soleil, en l'oignant continuellement d'encens et d'eau, jusqu'au 23 (col. 126).

On lui fait la «*djait* de ce jour» (col. 36).

20 Khoiak. — Tissage de la «grande pièce d'étoffe d'un jour». Commencé à la huitième heure du jour, il se terminait le lendemain à la même heure (col. 50-51).

21 Khoiak. — Les joncs qui étaient placés sur et sous le moule du Khenti Amentit et du bassin du lambeau divin, dans la cuve-jardin (col. 18, 107), sont retirés de cette cuve, puis transportés à la nécropole sacrée pour y être enterrés (108-109).

Le moule du Khenti Amentit est sorti de la cuve (col. 20, 94, 111). L'image sacrée en est extraite. Les deux parties dont elle se compose, après avoir été enduites d'encens, sont réunies et liées ensemble au moyen de quatre cordelettes (col. 20, 25, 112). On laisse ensuite sécher au soleil (col. 20, 25, 113) jusqu'à la cinquième heure du jour (col. 25).

[1] L'opération est datée du 22, par erreur, à la col. 146.

[2] Version très abrégée.

Il est procédé de la même façon pour le bassin du lambeau divin (col. 20, 113), dont les deux parties, après avoir été rassemblées, sont enveloppées dans une étoffe (col. 113).

On fait le travail de la «*djait* d'un jour» de Sokaris (col. 93)[1].

Le moule de Sokaris est emporté du lieu où il a servi et oint quatre fois avec de l'eau de myrrhe (col. 144-145).

22 Khoiak. — Procession nautique sur le lac sacré (col. 78), à la huitième heure du jour (col. 21, 73). Elle comprenait trente-quatre barques en papyrus longues de 1 coudée 3 palmes portant les statues d'Horus, de Thot, d'Anubis, d'Isis, de Nephthys, des Mesou-Hor et de vingt-neuf autres divinités, ainsi que trois cent soixante-cinq lampes (col. 20-22, 73-78, 113-114). A l'issue de la cérémonie, les images divines qui y avaient participé étaient enveloppées dans les quatre étoffes de la Maison du sud et de la Maison du nord et transportées au «tombeau», [hieroglyphs][2] (col. 22).

Offrande de toutes choses bonnes et pures (col. 78).

Tissage et blanchissage de la pièce d'étoffe *ter* (col. 145-146).

L'onguent que l'on avait préparé le 15 et fait cuire à partir du 18, est retiré du feu (col. 147).

23 Khoiak. — La statuette de Sokaris est mise sur un socle de syénite à la troisième heure du jour et peinte; on la fait sécher au soleil pendant deux heures (col. 127-128). Elle est placée ensuite sur une natte de roseaux *ḳš* et *nb* (col. 151).

Purification, séchage et préparation d'étoffes destinées à l'emmaillotement de cette statuette (col. 148-149). On y peint la représentation des Mesou-Hor (col. 149).

Ce jour-là, on procédait à la mise sous bandelettes de l'image du dieu récemment terminée (col. 151-153), et l'on fixait les quatorze amulettes rituelles[3] à son maillot.

Cuisson du *šdḥ* d'embaumement (col. 148).

Exécution de divers rites funéraires qui se poursuivent jusqu'à la fin du mois (col. 83-85).

24 Khoiak. — La statuette de Sokaris terminée et emmaillotée la veille est enfermée dans un coffre, [hieroglyphs], de bois *meri* et déposée dans le «Tombeau supérieur»[4], *šty·t ḥr·t*, à la neuvième heure de la nuit (col. 128-129).

L'effigie du même dieu faite l'année précédente est dépouillée de son maillot, que l'on remplace par de nouvelles bandelettes. On accomplit pour elle tous les rites de l'ensevelissement (col. 129). Après quoi on la dépose sur des branches de sycomore

[1] Le dieu n'est pas désigné nommément, mais le contexte paraît indiquer que l'étoffe en question était destinée à l'équipement funéraire de l'effigie de Sokaris.

[2] Pour le sens spécial attaché ici à ce mot, voir col. 22, rem. 15.

[3] Elles sont décrites à la col. 53.

[4] Voir col. 22, rem. 15.

(col. 97, 130), à la porte de [hiéroglyphes] (1), dans une *atourit* (2) (col. 130-131), où elle reste jusqu'au 30, jour de son transfert et de son enterrement à la nécropole sacrée (col. 131).

Le Khenti Amentit et le bassin du lambeau divin de l'année passée sont oints, emmaillotés et enfermés chacun séparément dans un coffre, [hiéroglyphes], de sycomore (col. 21-22, 114-115 (3)). C'est dans ce cercueil qu'ils seront inhumés le 30 (col. 115-116).

Fête du [hiéroglyphes] déjà célébrée le 16 (col. 82-83).

25 (?) Khoiak. — La date du 25 se rencontre à deux reprises seulement dans toute l'inscription. Elle y figure la première fois (col. 25) comme étant celle de l'ensevelissement du Khenti Amentit vieux d'un an et de son enterrement dans la nécropole d'Abydos, à l'*Ắrq ḥeḥ* (4) (col. 26). La seconde (col. 158) se rapporte à la sortie des [hiéroglyphes] (5) conservés depuis un an dans la *šty·t* et à leur dépôt, jusqu'au 29, dans l'*atourit* qui les conduira, le même jour, à la nécropole (col. 159).

Plusieurs autres passages montrent, au contraire, que l'ensevelissement et l'enterrement, loin de se succéder au cours de la même journée, étaient séparés par l'intervalle d'une semaine, qu'il s'agisse de l'image de Sokaris (col. 36, 97, 129-131) ou du Khenti Amentit (col. 22, 115-116), et cela sans distinction de lieu. On les datait respectivement des 24 et 30 Khoiak. Cette pause prolongée avait une signification mystique importante. L'image divine ancienne (la seule admise à la sépulture définitive), une fois pourvue de son maillot funèbre, était couchée dans une *atourit* (col. 130), sur des branches de sycomore (col. 97, 130), jusqu'à ce qu'on l'enterrât. Les sept jours qu'elle demeurait en cet état symbolisaient, dit le texte, un jour comptant pour un mois, la durée de la gestation d'Osiris au sein de sa mère Nouit, celle-ci étant représentée par les rameaux de sycomore (col. 98). La suppression de cette période, d'un caractère si précis et si particulier, que suppose la date du 25, rend cette dernière suspecte, surtout en Abydos, gardienne du dogme osiriaque en son expression la plus pure, et d'où elle se serait étendue fatalement, d'ailleurs, à la presque totalité du pays; car, des seize nomes ou villes dans lesquels les mystères étaient célébrés, onze au moins étaient rattachés au rite abydénien.

Quant au second cas, qui réduit le délai d'attente de cinq jours, il n'est pas moins douteux. En fait, il ne signifie rien. C'est évidemment une version déformée du texte régulier, dans laquelle les dates des 24 et 30 Khoiak ont été incomprises ou faussement interprétées.

(1) Voir col. 78, rem. 1.
(2) Voir chap. XIV, § XVI, et col. 81, rem. 1.
(3) La date est indiquée dans le dernier passage seulement.
(4) Voir col. 26, rem. 8.
(5) Voir col. 158, rem. 16.

Les erreurs de toute sorte sont tellement abondantes dans l'inscription que je ne crois pas m'aventurer beaucoup en formulant cette conjecture (1).

Il y a d'ailleurs à la col. 25, où se trouve déjà une date contestable, une faute grave, manifeste celle-là. Il y est rapporté que le Khenti Amentit était déposé le 15 dans la [hiéroglyphes], — qui est le temple funéraire d'Osiris en Abydos. Or le simulacre divin n'était terminé que le 21 (col. 20, 25, 112). Cet exemple renforce singulièrement l'hypothèse d'une erreur de chiffres dans les passages que je viens d'examiner.

30 Khoiak. — Enterrement des trois simulacres sacrés (statuette de Sokaris, Khenti Amentit et lambeau divin) moulés l'année précédente (col. 22-23, 36, 96, 114-116, 129-131). Ils sont conduits à la nécropole à la troisième heure de la nuit (col. 131).

Erection du *ḏd*, [hiéroglyphes], à Busiris (col. 26, 85, 96).

(1) Nous avons vu précédemment (p. 70 et note 1), pour ne citer qu'un exemple, que le rite de peindre le sarcophage de la statuette de Sokaris était daté à la fois du 15 (col. 43) et du 22 Khoiak (col. 146).

Chapitre VI

§ I. — LIEUX DANS LESQUELS LES MYSTÈRES ÉTAIENT CÉLÉBRÉS.

Les fêtes commémoratives annuelles du remembrement, de l'embaumement et de l'enterrement d'Osiris étaient célébrées (col. 14) « dans tous les nomes des seize membres du dieu et dans les nomes divins » ou, comme il est exposé encore en termes plus précis : (col. 100) « dans les seize nomes des seize membres du dieu et dans tous les nomes d'Osiris », c'est-à-dire dans les nomes où l'on conservait un des lambeaux du corps d'Osiris mis en pièces par Seth et dans ceux qui professaient une dévotion particulière à l'égard de ce dieu. Il y est fait aussi allusion au *Rituel de l'embaumement :* (*sic*, lire) [1], « *Ce sont les trente-six (?) nomes où l'on fait les rites d'Osiris, et qui sont en avant des nomes* ».

Quelques-uns de ceux-ci sont cités ou désignés par le nom de leur métropole religieuse en plusieurs passages du texte, qui fournit ainsi les éléments de cinq listes légèrement différentes. Trois (n°s 1, 3 et 4) se composent de seize noms. Un autre (n° 2) en comprend treize seulement, par accident, ainsi que je l'ai signalé (p. 3), les premières lignes de l'inscription, relatives à Busiris, Abydos et Memphis, n'ayant pas été gravées. La cinquième est elle aussi incomplète; des seize noms qui la composaient, deux sont détruits (col. 105); elle est suivie d'ailleurs d'une mention qui en souligne le caractère sommaire : « et dans les seize nomes des seize membres du dieu et dans tous les nomes d'Osiris ».

La prédominance du nombre seize marque l'intention de limiter l'énumération aux seuls nomes possesseurs d'une relique osirienne et que ce privilège plaçait en premier rang. Mais elle n'est respectée qu'en apparence. Les listes manquent d'unité. Le total des localités citées s'élève en réalité à dix-huit, peut-être même à dix-neuf, en comptant , dont l'identification demeure incertaine. Le nombre de seize, qui répondait au début à une conception fondamentale, est devenu dans la pratique une simple fiction. La phrase signalée ci-dessus : « dans les seize nomes des seize membres du dieu et dans tous les nomes d'Osiris » montre que l'on pouvait adjoindre aux nomes possesseurs d'un fragment du corps mutilé d'Osiris tous ceux qui s'étaient ralliés au culte de ce dieu, autant dire, à l'époque où notre inscription fut gravée à Dendara, la quasi totalité de l'Egypte. De ce fait, les listes anciennes ont sans doute subi des retouches successives dictées par des convenances locales. Ainsi s'expliquent certaines incohérences qu'on y relève et le remplacement de quelques

[1] G. Maspero, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre,* p. 36 [= 7,11 éd. Sauneron].

noms par d'autres, bien que le nombre théorique de seize ait été maintenu dans les livres, d'origines diverses, dont l'inscription est formée. Pour augmenter leur prestige religieux, les cités démunies de reliques osiriennes, mais pratiquant néanmoins les mystères, ont voulu voir leur nom figurer parmi les lieux mieux favorisés, et ont usé de subterfuges pour les y introduire à la place d'autres, ce qui a fini par abolir ou du moins atténuer, au cours des temps, la règle primitivement établie limitant à la fois le nombre et le choix des nomes et villes justement qualifiés pour célébrer les mystères.

L'unique exemplaire jusqu'à présent connu du texte ne permet pas de voir exactement comment ces changements se sont produits et en quelle mesure ; la confrontation des cinq listes qu'il renferme fait néanmoins ressortir l'instabilité de leur composition, — variable sans doute suivant l'origine locale des livres qui s'y trouvent réunis. Cela semble appuyer la thèse que je viens d'exposer. Mais il y a mieux. Les deux listes contenues dans le livre VI (col. 99-100 et 105-106) ne sont pas non plus identiques. Ce sont les seules où le nom de Tentyris se rencontre. Il y occupe la dernière place. On peut en conclure qu'il ne figurait pas dans la nomenclature primitive et a été substitué à un autre au moment où l'on a gravé l'inscription au temple d'Hathor. Tentyris, ville éminemment osirienne à l'époque gréco-romaine et où les fêtes du mois de Khoiak revêtaient alors un éclat particulier, n'avait en effet aucun titre qui la classât au nombre des « seize nomes des membres divins ». Acquise définitivement au culte d'Osiris à une date relativement récente, elle ne possédait même pas de relique du dieu. La grande inscription géographique d'Edfou, qui nous renseigne sur la répartition des restes divins entre les provinces du sud et du nord de l'Egypte, lui attribue les (1), expression vague qui se rapportait à la fois au corps d'Osiris aussi bien qu'à chacune des parties de son corps démembré. On cherchait évidemment, en jouant ainsi sur les mots, à faire illusion en haussant la ville au même rang que les cités privilégiées qui étaient véritablement dotées d'un des fragments de la dépouille vénérée.

Quelques points restent à éclaircir concernant certaines localités citées dans ces listes, en particulier dans la première, à laquelle les précédents traducteurs n'ont pas prêté attention. Elle est gravée au bas des colonnes 7 à 17, autour de la représentation de la cuve appelée *« jardin de Shentit »*, qui illustre le texte.

Le nom d'une de celles-ci est détruit en majeure partie ; un des signes qui le composent est peu visible et douteux : (?). Je l'ai restitué (?) d'après les listes n°s 4 et 5.

. Les autres textes donnent (n°s 2, 3 et 4), (n° 5). Les variantes montrent que le graveur s'est trompé, à moins qu'il n'ait employé une graphie inédite

(1) É. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 339, VI.

de , ce qui est contestable. n'a certainement rien de commun non plus avec le district proche d'Esna, qui fut érigé en nome sous Ptolémée XI (1). Une correction s'impose, comme nous allons le voir.

V. Loret a traduit le nom de l'Osiris de cette ville, par *« Osiris de Bâh, maître de ses deux terres, habitant Bâh »*, étant, à son avis, le *peḥou* du XVIIIe nome de la Haute-Egypte (2). M. H. Gauthier, adoptant cette façon de voir, a conclu à l'existence probable, dans le XVIIIe nome de l'Egypte méridionale, d'une ville tirant son nom de celui de ce *peḥou* (3). Pourtant, Brugsch a très exactement identifié, il y a déjà longtemps, le en question avec l'Hermopolis parva du XVe nome du Delta (4). Faut-il admettre aussi, ainsi qu'il l'a fait, que se rapporte au même lieu? L'absence du déterminatif caractéristique et de préposition (ou) s'y oppose et prouve qu'il s'agit d'un substantif dépendant de l'épithète de l'Osiris local, où je vois une allusion au rôle nilotique et bienfaisant du dieu : « Osiris qui inonde et emplit ses deux terres, résidant à Hermopolis parva ». L'idée se retrouve dans une phrase citée par Brugsch (5), où il est dit qu'Osiris vient *« avec l'eau nouvelle (= la crue du Nil) à Hermopolis parva »*. La leçon est donc vicieuse et doit être remplacée par .

, . Trois villes importantes ont reçu ce nom : Hebit, l'Ἴσεῖον et l'Isidis oppidum des géographes anciens, proche du village moderne de Behbit el-Ḥagar, dans le XIIe nome de la Basse-Egypte (6) ; Bubastis, également dans le Delta (7), et Tentyris (8). On a pensé, mais cela paraît fort douteux, qu'il était aussi celui d'un lieu indéterminé dépendant du nome Mendésien (9).

H. Brugsch avait d'abord reconnu l'Iseum du Delta dans la de notre texte (10). Il l'a placée plus tard sur le territoire du nome Héliopolite, auquel elle aurait été peut-être annexée après avoir appartenu à un nome limitrophe, le Bubastite (11). Les raisons alléguées par lui pour justifier cette nouvelle attribution ne soutiennent pas l'examen.

(1) H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 138.
(2) *Rec. de trav.*, t. III, p. 46, n. 4.
(3) *Op. cit.*, t. II, p. 16.
(4) *Ä. Z.*, t. XIX (1881), p. 81.
(5) *Dictionn. géogr.*, p. 189.
(6) H. Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 336 et 1228 ; H. Gauthier, *op. cit.*, t. III, p. 107.
(7) H. Brugsch, *op. cit.*, p. 367 et 1228 ; H. Gauthier, *op. cit.*, t. III, p. 109.
(8) H. Brugsch, *op. cit.*, p. 367 ; H. Gauthier, *op. cit.*, t. III, p. 110.
(9) H. Brugsch, *op. cit.*, p. 635 ; H. Gauthier, *op. cit.*, t. III, p. 110.
(10) *Ä. Z.*, t. XIX (1881), p. 82, 85, 96 et 97.
(11) *Dictionn. géogr.*, p. 228 et suiv.

Elles sont fondées sur deux faits : figurerait, au papyrus 3079 du Louvre, parmi les villes situées en territoire héliopolitain ; l'Osiris local, (col. 12-13) serait le même que celui d'Héliopolis : (col. 5).

Le passage du papyrus auquel Brugsch se réfère est le suivant : [1] [2]. « *Kebeh-pet et Naït font l'affusion d'eau à ta face. Viennent à toi les adolescents et les enfants habitant Héliopolis pour te vénérer dans le temple de Sap. Tès-our déborde de ton nom. Khri-âhaouit est en louanges à ta vue (lorsque) Atoum abat tes adversaires. L'Ammahouit est joyeuse. Shen-kebehit est dans l'allégresse. Neterit est en joie. Hathor en (sa forme de) Hetep-hemit te préserve ; Bastit, dame de Bubastis, te protège, elle impose ta crainte à tous et augmente ta vaillance contre tes adversaires. Haït-nebes se réjouit. Sopdou, l'Horus oriental, le taureau qui frappe les Bédouins, est joyeux à ta vue.* »

Il n'y a rien dans la construction grammaticale et dans le développement narratif du texte dont on puisse induire que Neterit appartenait à la même région que les localités dont les noms précèdent ; il n'en résulte pas plus qu'elle était annexée au nome Héliopolite à l'époque où le manuscrit fut rédigé. Il y aurait aussi bien raison de croire qu'elle faisait partie du nome Arabia, auquel il est fait allusion dans ce qui suit. Si la mention de la déesse Hetep-hemit, l'Hathor de la ville , semble, il est vrai, se rapporter au XIIIe nome, celle de Bastis, dame de Bubastit, peut concerner le nome Bubastite. Il serait surprenant que l'auteur de l'hymne l'eût passé sous silence, — ce que la conjecture de Brugsch impliquerait, — alors qu'il est cité dans un autre texte de même nature gravé dans le temple osirien de l'ouest, à Dendara : [3] « *N'es-tu pas dans Neterit, Ousi-shem-pet, (avec) les âmes des dieux et des déesses à ta suite ?* » La place donnée à Neterit, dans cette inscription, entre le XVIIIe nome, Sam-behoudit, et le XIXe, Impehou, dissipe l'incertitude causée par l'interprétation de Brugsch. Il s'agit certainement de Bubastis ou de son temple métropolite [4]. C'est aussi sous le nom de Neterit que la grande inscription géographique du temple d'Edfou désigne celui-ci :

(1) La transcription de Brugsch est certainement mauvaise ou l'original est fautif.
(2) H. Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 1064, l. 73-82.
(3) A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 75, l. 23-24. Texte collationné par moi sur l'original.
(4) Le nom du sanctuaire du dieu local et le nom sacré de la ville se confondent souvent, comme on sait, dans les centres religieux.

[1], « *l'âme d'Isis est là (à Bubastis), en (sa forme) de Bastit, reposant glorieusement* [2] *dans Neterit* ».

Ed. Naville a émis l'idée que était la partie du temple de Bubastis où un des pieds d'Osiris était conservé et que « la châsse (shrine) contenant cette très précieuse relique fut placée plus tard par Nekhthorheb dans la salle qu'il avait ajoutée au temple » [3]. Elle a été reprise et associée aux conclusions de Brugsch par M. H. Gauthier [4] : « *nṯr(t)* (texte des fêtes d'Osiris à Dendéra)...et aussi *ḥat nṯr*, « *la demeure divine* » [5]. Nom du naos du temple de Bubastis, contenant un des pieds d'Osiris (cf. Dümichen, *Geogr. Inschr.*, III, pl. 51, et IV, pl. 124 ; Naville, *Bubastis*, p. 10 et pl. XLIV *c* et XLV *h*), et qui était le Sérapéum du XVIIIe nome de la Basse-Egypte (Bubastite). Le papyrus 1079 [6] du Louvre mentionnant ce précieux reliquaire parmi les noms de lieux du nome Héliopolite, il se pourrait qu'à l'époque de la rédaction de ce papyrus, ce sanctuaire eût été détaché de Bubastis et transféré un peu plus au sud, sur le territoire du nome Héliopolite, lequel était contigu au Bubastite ».

Neterit n'était ni un naos, ni un Sérapéum ; l'un, d'ailleurs, exclurait forcément l'autre. L'erreur provient, de la part de Naville, de l'interprétation beaucoup trop libre et faite sans contrôle d'une note concise et peu claire, en partie inexacte, de J. de Rougé, à laquelle il se réfère : « , var. *Nuter*. Sérapéum : on y conservait le pied d'Osiris (Dümichen, *Geogr. Inschr.*, III, 51), qui était enfermé dans une caisse mystérieuse : (Dümichen, *ibid.*, IV, 124). Cf. grande inscription d'Edfou » [7].

M. Gauthier, empruntant à la fois à Naville et à Brugsch, a négligé, comme le premier, de vérifier les sources.

Examinons celles-ci :

Dümichen, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. LI : (Bastit dit) « *J'apporte le pied ...* [8] *à la maison de l'ensevelissement d'Osiris* » [9].

(1) É. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 335.
(2) est rendu par ἐνδόξως dans *Rosette*, 3.
(3) *The Festival-Hall of Osorkon* II, p. 10.
(4) *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 109-110.
(5) La transcription et la traduction données par M. Gauthier sont inexactes. Le signe n'est pas employé comme doublet de dans les inscriptions ptolémaïques ; il se lit *nṯr*.
(6) M. Gauthier voulait sans doute écrire 3079.
(7) *Géogr. anc. de la Basse-Egypte*, p. 123.
(8) J'avoue ne pas comprendre ce que signifie dans cette phrase, si le texte est correct. Je serais tenté de croire que l'original porte, ou devait porter, quelque verbe analogue à , cf. « se rendre à () », *Wörterbuch*, t. III, p. 413. La traduction serait alors : « J'apporte le pied et me rends au temple de l'ensevelissement. »
(9) Nom des petits temples osiriens de Dendara. Il est donné parfois aussi au temple d'Hathor, cf. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 16, l. 8.

Ibid., t. IV, pl. CXXIV : [hieroglyphs] « *Tu es Bastit-Tefnouit dans le district* (*ou* « *le nome* »), *qui magnifie sa forme secrète* [1] *dans un coffre mystérieux* ».

Texte d'Edfou [2] : [hieroglyphs]. Le roi apporte à Horus « *Bubastis et le coffre mystérieux de Bastit. L'âme d'Isis est là en* (*sa forme de*) *Bastit, reposant glorieusement dans Neṯerit* ».

Il n'est dit nulle part que le pied d'Osiris était enfermé dans un naos ou une châsse portant le nom de Neterit. Le seul passage ayant trait au membre divin ne mentionne même pas Bubastis. La déesse Bastit, jointe à la procession des dieux des métropoles du Delta apporte à Tentyris, de même que chacun d'eux, le lambeau du corps d'Osiris que sa ville conserve afin que l'on procède au remembrement symbolique du dieu opéré au cours des mystères célébrés pendant le mois de Khoiak.

Le « coffre mystérieux » dont il est parlé n'était pas destiné à contenir la relique osirienne, mais l'image de Bastit; les deux derniers textes cités sont aussi formels que possible sur ce point. Dans le dernier, toutefois, [hieroglyphs] peut, à priori, ne pas sembler très clair. Brugsch, en effet, s'est trompé en traduisant par « caisse secrète du mystère » [3], ajoutant sans autre preuve que le pied d'Osiris était déposé dans ce coffre, d'où l'erreur initiale de J. de Rougé, dans laquelle Naville et M. Gauthier sont tombés plus tard. Le signe [hieroglyphs] n'est pas employé avec sa valeur ordinaire *št*; c'est le nom de Bastit, dont je connais deux exemples sous cette forme : [hieroglyphs] [4] et [hieroglyphs] [5].

M. Gauthier cite également comme référence un ouvrage de Naville, *Bubastis*, p. 10, pl. XLIV *c* et XLV *h*.

A la page 10, Naville ne parle pas de Neṯerit. Je suppose que M. Gauthier a confondu avec un autre livre du même auteur : *Festival-Hall of Osorkon* II, p. 10, où il en est question, avec un renvoi, note 7, aux planches indiquées.

Pl. XLIV *c* : [hieroglyphs] « .... *Bastit, comme Râ, au moment de la création, allaite Hathor* (*ou* « *Isis* ») *à l'intérieur de Neṯerit...* »;

Pl. XLV *h* : [hieroglyphs] « ... *Isis, à l'intérieur de Neṯerit* ».

(1) Le mot [hieroglyphs] *št*; me suggère une légère rectification au *Dictionnaire des noms géographiques* de M. H. Gauthier. Dans une liste de nomes du temple de Dendara, il est dit au sujet de la déesse du nome [hieroglyphs] (XIIe de la Haute-Egypte) : [hieroglyphs] (Mariette, *Dendérah*, t. II, pl. 28 = É. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. I, p. 94, je cite mon édition) «Tu es Matît en sa forme secrète d'Isis, joyeuse infiniment.» M. Gauthier (*op. cit.*, t. V, p. 148) a cru, à tort évidemment, que [hieroglyphs] était le nom d'un « sanctuaire dans le XIIe nome de la Haute-Egypte ».

(2) D'après mon édition, t. I, p. 335.

(3) *Dictionn. géog.*, p. 367-368, avec une référence vague et inexacte «Textes de Dendérah».

(4) É. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. I, p. 21.

(5) Brugsch, *Dictionn. géog.*, p. 699 = A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 6e, copie fautive : [hieroglyphs].

Le seul intérêt de ces inscriptions fragmentaires est dans le nom de lieu qu'elles portent et que leur provenance aide à situer; il serait vain d'y chercher la trace d'un rapport entre Neṯerit, le naos du temple de Bubastis et la relique osirienne, ainsi qu'on l'a fait.

Reste le second argument présenté par Brugsch à l'appui de l'hypothèse d'après laquelle [hieroglyphs] serait distincte de l'Iseum et de Bubastis et dépendante du nome Héliopolite. Ce qui précède dispenserait de s'y arrêter : Neṯerit, temple de Bastit à Bubastis n'a pu, il va de soi, être annexé à un territoire voisin. Je le discuterai pourtant, non sur le fond, qui est jugé, mais sur un point de détail qu'il importe de rectifier.

L'Osiris de la localité précitée, [hieroglyphs], dit Brugsch, est celui du nome Héliopolite [1], lequel est nommé, dans notre texte, [hieroglyphs] (col. 4) et [hieroglyphs] (col. 5) « *le grand Sar* ». L'identité est-elle certaine? On en peut douter; et nous verrons bientôt qu'elle n'existe pas. D'ailleurs, la tiendrait-on un instant pour exacte, — contre toute évidence, — qu'elle n'aurait pas, en l'espèce, la signification qu'on en a voulu tirer. En effet, l'Osiris de Coptos s'appelait également [hieroglyphs] (col. 1). On voit à quelle conclusion singulière le raisonnement de Brugsch aboutirait si on l'adaptait à ce cas.

La vérité est que cette appellation n'est pas rigoureusement locale. Outre les épithètes diverses sous lesquelles il était connu en différents lieux, Osiris avait reçu le nom plus général de [hieroglyphs] « *Sar* » et de [hieroglyphs] « *grand Sar* » dans toute l'étendue du pays. Cela est attesté par des centaines d'exemples dans les textes de l'époque gréco-romaine. Il est « roi au ciel, *sar* sur terre, grand prince dans la région funéraire », [hieroglyphs] [2]; « *grand* sar *dans la Maison de l'ensevelissement d'Osiris* » [3], [hieroglyphs] [4]. La chambre qui lui était attribuée comme dieu parèdre au temple d'Hathor de Dendara [5] est le « *château de Sokaris, du grand* Sar *en Tentyris* », [hieroglyphs] [6].

Brugsch a été certainement influencé par l'aspect graphique de [hieroglyphs], dont il a rapproché le premier signe du [hieroglyphs] d'Héliopolis, alors qu'il ne peut en être question. « *Haît-Sar* [hieroglyphs] », le « *château du Sar* », est le temple du Soleil à Héliopolis. Le texte géographique d'Edfou déjà cité le dit expressément : [hieroglyphs] ..... [hieroglyphs] [7]

(1) *Dictionn. géog.*, p. 1229.

(2) E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 156; cf. *ibid.*, t. II, p. 151, t. IV, p. 93; G. Bénédite, *Philæ*, p. 111.

(3) Il s'agit des édifices à l'usage du culte osirien situés sur la terrasse du temple d'Hathor à Dendara, où se trouve l'inscription qui fait l'objet de la présente étude.

(4) E. Chassinat, *op. cit.*, t. II, p. 141.

(5) La 3e chambre est, F.

(6) E. Chassinat, *op. cit.*, t. II, p. 141.

(7) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 333.

« *Héliopolis ..... Râ, le grand, est là, dans le Château du Sar* ». S'il y a similitude de nom, les personnages diffèrent. Nous le constatons à Héliopolis même où deux dieux entièrement distincts, Rê et Osiris, sont revêtus du titre de *Sar*. Brugsch n'en a pas tenu compte et a, par suite, confondu la divinité solaire avec le dieu des morts.

La de Neṯerit était soit un temple particulier où l'on honorait Osiris, sis à Bubastis, soit une chapelle ou un groupe de chapelles faisant partie du temple de Bastit situé dans cette ville et où la relique du dieu était probablement déposée. Il y a quelque raison de croire qu'elle était incluse dans ce dernier. Naville a en effet recueilli dans les ruines de ce sanctuaire fameux, l'un des plus beaux de l'Egypte, au dire d'Hérodote [1], — qui l'a visité pourtant avant que Nekhthorheb ne l'eût agrandi et embelli, — plusieurs fragments de bas-reliefs reproduisant des scènes de la résurrection d'Osiris [2]. Ces sculptures ont certainement décoré une chambre consacrée au culte de ce dieu. Ne serait-ce pas la *Haît sar our* mentionnée dans notre texte? Les 1re et 2e chambres de Sokaris, au temple d'Edfou, sont nommées [3], [4]. L'analogie n'est pas impossible. Ces *Haît sar, Haît sar our* devaient être, en somme, assez nombreuses. Certain , connu par une inscription fragmentaire relevée sur un bloc du temple ruiné d'Isis à Behbit el-Hagar, et que l'on croit héliopolitain [5], pourrait bien être plus exactement l'Osiris adoré à l'Iseum dans une chapelle dépendant de celui-ci.

Il n'est d'ailleurs pas toujours facile de distinguer entre elles les diverses *Haît sar* ou *Haît sar our* locales, que l'on a naturellement tendance, par similitude de nom, à reporter à Héliopolis.

La confusion s'est ainsi établie entre deux *Haît sar* de cette ville, et les scribes anciens semblent y être tombés eux aussi en une certaine mesure.

Le nom du temple du Soleil, tel qu'il se rencontre dans les inscriptions des pyramides, est écrit , avec ou sans déterminatif [6]. Passé l'Ancien Empire, l'aspect graphique s'en modifie : , , et, surtout, , formes qui ont été diversement interprétées : « *château du grand* », « *grand château* », « *palais du vieillard* », et que l'on a prises pour des doublets de , [7]. Enfin,

(1) II, p. 137-138.
(2) Ed. NAVILLE, *Bubastis*, pl. XLVIII.
(3) E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 179, 180, 182, 186, 196 et 203.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 192. J. de Rougé a relevé, dans une inscription d'Edfou, la mention d'une parmi les noms du temple d'Hathor à Dendara (*Rev. archéol.*, 1866, II, p. 302; cf. *Inscr. et not. rec. à Edfou*, t. I, pl. XXXII). La leçon exacte est , ainsi que je l'ai établi (*Le temple d'Edfou*, t. V, p. 347, note 8); elle est assurée par un texte semblable de Dendara (A. MARIETTE, *Dendérah*, t. III, pl. 78 *k*). Cette interprétation fautive se trouve aussi dans H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 58.
(5) G. ROEDER, *Ä.Z.*, t. XLVI, p. 66.
(6) On trouvera les principales variantes dans H. GAUTHIER, *Rev. égyptol.*, nouvelle série, t. II, p. 10-11.
(7) H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géog.*, t. IV, p. 58-59.

H. Gauthier estime que , etc., variantes de la graphie reproduite ci-dessus, sont identiques à , dont le *our* « *grand* », suppose-t-il, était absolument étranger au groupe à l'origine [1].

Tout cela est peu clair et repose visiblement sur une série de confusions.

L'Osiris d'Héliopolis, nous l'avons vu précédemment (p. 81), était nommé , . Il en est souvent question dans le *Livre second des respirations*, [2], où il est mis en rapport avec une : (var.) [3] « *que me rafraîchisse l'eau dans le château du Sar* [4] *comme le grand Sar à Héliopolis* ».

La relation est évidente entre lui et la (sic) (sic), , [5], [6], citée au *Rituel de l'ouverture de la bouche*. Il n'est pas possible que l'épithète de l'Osiris héliopolitain et ce nom de lieu aient subi, l'un et l'autre, l'addition à laquelle M. Gauthier a songé. La première est connue dès le Moyen Empire [7]. Son ancienneté permet d'écarter, dans les deux cas, la présomption d'une modification quelconque, ce dont on serait moins assuré si elle se rencontrait seulement dans les textes récents qui, avant de nous parvenir, ont parfois souffert du fait de nombreuses générations de copistes assez souvent ignorants ou infidèles.

Au reste, la preuve de l'adjonction postérieure et arbitraire de l'adjectif *wr* « *grand* » au groupe soi-disant originel n'a pas été fournie. On ne peut en effet considérer comme telle l'hypothèse d'après laquelle l'altération serait la conséquence de l'emploi abusif, à partir d'un certain moment, des signes et à la place du véritable déterminatif du mot *sr* [8], car elle n'explique rien, sauf, en quelque mesure, l'erreur commise par plusieurs traducteurs qui ont rendu par « *vieillard* », faute dénoncée par la variante . Les mots *sr, wr, smsw, iꜣwy* sont écrits ou déterminés par dans l'épigraphie de l'Ancien Empire. Le personnage, dans ces diverses valeurs, s'appuie fortement sur sa canne et a le haut du corps légèrement porté en avant. Dans la dernière — mais pas toujours — la longueur du bâton permet de le

(1) *Rev. égyptol.*, nouvelle série, t. II, p. 11.
(2) J. LIEBLEIN, *Le livre égyptien que mon nom fleurisse*, p. V, IX, XVIII, XXVII, XLIII, LII, et W. GOLENISCHEFF, *Catal. Gén. du Musée du Caire, Papyrus hiératiques*, t. I, p. 24, 47, 61.
(3) J. LIEBLEIN, *op. cit.*, p. LII; cf. p. XVIII, et W. GOLENISCHEFF, *op. cit.*, p. 24.
(4) C'est probablement aussi de lui qu'il s'agit au *Rituel de l'embaumement* (= papyrus n° 3 de Boulaq), p. V, l. 11 et 13; p. VIII, l. 7. Cf. MASPERO, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 28 et 35.
(5) E. SCHIAPARELLI, *Il libro dei funerali*, t. I, p. 117.
(6) G. DARESSY, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XXII, p. 194. La version du même texte donnée par W. GOLENISCHEFF, *op. cit.*, t. I, p. 264, diffère légèrement et est moins complète : . Le manuscrit a sans doute souffert depuis que Daressy l'a transcrit.
(7) ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. IV, p. 189.
(8) H. GAUTHIER, *Rev. égyptol.*, nouvelle série, t. II, p. 11.

distinguer des autres. La différence est rarement perceptible dans l'écriture cursive. Les lapicides ont pris de bonne heure l'habitude de graver indifféremment [hiéroglyphe] pour [hiéroglyphe] ou inversement avec, en général, prédominance accusée du premier type aux basses époques. Il n'y a pas eu, à proprement parler, substitution, mais déformation graphique, phénomène normal auquel nombre d'éléments de l'écriture hiéroglyphiques ont été soumis au cours des siècles et qui tend à unifier les signes présentant des caractéristiques communes. On ne voit pas par quelle association d'idées cette simplification linéaire aurait pu amener les anciens à écrire [hiéroglyphes] au lieu de [hiéroglyphes].

Ce point important fixé, il devient facile de procéder au classement rationnel des noms de lieux groupés arbitrairement jusqu'ici d'après des similitudes d'écriture plus ou moins lointaines :

1° [hiéroglyphes], synonyme probable de [hiéroglyphes], temple de Râ à Héliopolis; peut-être aussi [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], à cause de la polyphonie de [hiéroglyphe] = *wr*, *sr* et *šmś*.

2° [hiéroglyphes], autre nom du temple de Râ. L'identification est assurée, pour les formes récentes, par le passage suivant du texte géographique d'Edfou : [hiéroglyphes] [1], et par une inscription du temple de Dendara : [hiéroglyphes] [2] « *tu es Hathor, l'œil de Râ, la grande dans le Château du Sar, à Héliopolis, à côté de son père Atoum* ». M. Gauthier a conclu de celle-ci que la [hiéroglyphes], qu'il confond à la fois avec [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes], avait été détachée du nome Héliopolite à l'époque romaine et faisait partie du nome supplémentaire [hiéroglyphe] [3]. Le temple en question n'est autre que celui du dieu-soleil d'Héliopolis comme l'indique la mention d'Atoum; il n'a rien de commun avec le district [hiéroglyphe]. La préposition [hiéroglyphe] marque d'ailleurs la localisation à [hiéroglyphes] même. Le fait à retenir est que le nouveau territoire autonome avait conservé, après sa scission, le culte officiellement pratiqué dans son ancienne métropole.

3° [hiéroglyphes], chapelle (ou groupe de chapelles, comme à Edfou) réservée au culte d'Osiris dans le temple de Râ.

Le rapport existant entre cette chapelle et le temple du Soleil me semble ressortir de la phrase déjà citée du *Livre second des respirations* : [hiéroglyphes] « *que me rafraîchisse l'eau dans le Château du Sar comme le grand Sar à Héliopolis* ». En d'autres termes, le défunt demande qu'on lui accorde des libations dans le temple de Râ, à Héliopolis, ainsi qu'on le fait à l'Osiris héliopolitain dans ce temple. Il n'y aurait eu aucune raison de nommer le

[1] E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 333.
[2] J. Dümichen, *Geogr. Inschr.*, t. IV, pl. CXXVII.
[3] *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 59.

sanctuaire de Râ si l'Osiris local, auquel le mort souhaite d'être assimilé, n'y avait pas sa résidence habituelle.

Avant d'en finir avec [hiéroglyphes], j'exposerai les objections que soulève l'identification de ce lieu avec le Sérapéum du XVIe nome (Mendésien) de la Basse-Egypte. Brugsch [1], qui en est l'auteur, cite à l'appui le texte suivant : [hiéroglyphes] [2] « *Bi neb Didou, dieu grand dans le Château des béliers* [3], *dieu saint qui se lève en Neterit* ».

Cette légende est gravée auprès du dieu de Mendès, lequel, joint aux divinités des métropoles du Delta, apporte à Tentyris, de même que celles-ci, la relique osirienne dont sa ville a la garde. Il est nécessaire, pour la bien comprendre, de la comparer avec les inscriptions relatives aux autres personnages.

En voici quelques-unes :

[hiéroglyphes] [4] « *Haroeris, Seigneur de Létopolis, dieu grand à Tentyris* » ;

[hiéroglyphes] [5] « *Amon-Râ, Seigneur de Diospolis parva, dieu grand en Tentyris* » ;

[hiéroglyphes] [6] « *Bastit, dame de Bubastis, dame de l'épouvante, qui réside à Tentyris* » ;

[hiéroglyphes] [7] « *Khnoumou, seigneur de Haït-smenou, dieu grand à Tentyris* » ;

[hiéroglyphes] [8] « *Harmerti, seigneur de Horbeit, dieu grand dans Tentyris* » [9].

[1] *Dictionn. géogr.*, p. 635 ; cf. H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 110.
[2] J. Dümichen, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. XLIX.
[3] Le « château des béliers » n'était pas, ainsi qu'on l'a dit (H. Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 185 et 635 ; H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 64), le Sérapéum, mais le temple de Mendès. Peut-être était-ce aussi, par extension, le fait a été constaté pour plusieurs autres villes, le nom de la cité sacrée, indépendante de la métropole et possédant son enceinte propre, comme à Edfou et à Dendara ; la stèle de Mendès (l. 9 et 19, édit. K. Sethe, *Hierogl. Urk. der Griechischrömisch. Zeit.*, p. 38 et 46) le laisse soupçonner. C'est à tort qu'on l'a confondu avec [hiéroglyphes]. Le grand texte géographique d'Edfou (E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 334) donne à ce sujet des précisions dont on n'a pas assez tenu compte. [hiéroglyphes] y désigne Mendès ; [hiéroglyphes] (= [hiéroglyphes]) le temple métropolitain et probablement la cité sacrée ; [hiéroglyphes] la nécropole sacrée.
[4] J. Dümichen, *Geogr. Inschr.*, t. III, pl. XLIII.
[5] *Ibid.*, t. III, pl. L.
[6] *Ibid.*, t. III, pl. LI.
[7] *Ibid.*, t. III, pl. LVII, l. 20.
[8] *Ibid.*, t. III, pl. LII.
[9] Brugsch (*Dictionn. géogr.*, p. 170) a parfaitement reconnu ce nom de Tentyris. Pour les variantes, cf. A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 16 *b*, l. 7 ; t. III, pl. 79, l. 20. Dümichen (*Zur Geogr. d. alt. Aegypt.*, p. 56) a eu tort de le croire en rapport avec Horbeit (même erreur dans J. de Rougé, *Géogr. anc. de la Basse-Egypte* p. 73) et W. Budge (*Egypt. Diction.*, p. 987) s'est également mépris en le donnant pour celui d'un temple voisin de cette ville.

Elles sont d'un type uniforme et composées d'éléments concordants : mention du dieu + nom de la ville qui constitue son fief religieux + nom de Tentyris, où son culte est admis à côté de celui d'Hathor. C'est exactement ce que la phrase précitée donne à l'analyse : Bi neb Didou + dieu grand dans Haït biou + dieu saint qui se lève en Neṯerit.

La démonstration est concluante. Neṯerit n'est nullement le Sérapéum mendésien, dont ce serait d'ailleurs l'unique citation sous ce nom, mais Tentyris, où Bi neb Didou était vénéré en qualité de dieu grand : [1]. L'introduction du verbe dans la formule n'en modifie en rien le sens général. On en jugera par l'exemple suivant, qui se rapporte à un cas semblable : Bastit [2] *«dame de Bubastis qui se lève à Tentyris* [3] *en (sa forme d') Atoum femelle»*.

En résumé, trois villes seulement ont porté le nom de Neṯerit de façon certaine : Tentyris, Ḥebit et Bubastis. C'est probablement de la dernière, célèbre par ses fêtes fastueuses, qu'il s'agit dans notre texte. Nous sommes trop insuffisamment renseignés sur la vie religieuse de Ḥebit pour l'écarter d'une façon définitive; la même raison, néanmoins, interdit d'affirmer, comme l'a fait Brugsch, qu'elle était la Neṯerit du Rituel des mystères d'Osiris.

La première liste contient le nom d'un lieu, , bien difficile à situer. Brugsch ne l'a pas relevé, mais il en a signalé une autre mention accompagnant l'image d'un Osiris momiforme, , au temple osirien construit à l'ouest de la terrasse du temple d'Hathor à Dendara : [4]. Cette localité serait la même que du naos d'Amasis, au Louvre [5], qu'il place dans le nome Libyque, aux environs du lac Maréotis [6] et suppose être la *ταπόσιρις* des géographes grecs [7]. Mais revenant sur cette identification, dont il n'était sans doute pas pleinement satisfait, il en a proposé une autre qui fait de Haït Osiris une nouvelle Busiris [8] distincte

[1] Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 66 *i*; cf. t. IV, pl. 79. *Per-Râ* est un des multiples noms du temple d'Hathor à Tentyris et de la cité sacrée qui l'entoure. Brugsch (*Dictionn. géogr.*, p. 410 et 414) et Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. II, p. 101) l'ont pris pour celui du sanctuaire consacré à Râ dans ce temple. La chapelle dédiée au dieu solaire (arrière-chambre sud-ouest, N du plan de mon édition) s'appelle (E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 8, 9 et 10). Il y a donc erreur d'attribution de la part des auteurs précités.

[2] H. Brugsch, *op. cit.*, p. 208; cf. A. Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 22 *b'*.

[3] Pour ce nom de Tentyris, voir H. Brugsch, *op. cit.*, p. 208 et 1152. Bast est ici une forme d'Hathor; cf. A. Mariette, *op. cit.*, t. III, pl. 71 *d*.

[4] A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 89.

[5] P. Pierret, *Rec. d'inscript. inéd. du Musée égypt. du Louvre*, t. I, p. 78.

[6] *Dictionn. géogr.*, p. 169, 1137-1138 et 1179.

[7] *Op. cit.*, p. 1318.

[8] Si est en fait assez souvent synonyme de dans les noms géographiques, Busiris dérive phonétiquement de et non de .

de celles déjà connues, voisine également du Maréotis [1]. Ce sont là de pures hypothèses. Si l'on peut avec raison attribuer au IIIe nome de la Basse-Egypte, il en va différemment de . L'indication topographique qui permet de fixer approximativement la position de l'une fait défaut pour l'autre. Elle n'accompagne ni l'exemple cité par Brugsch ni celui que j'ai relevé. Le fait n'est pas indifférent. D'ailleurs, il ne peut être question, dans le cas examiné ici, d'une ville dépendant du nome d'Occident, car le chef-lieu de celui-ci, , figure déjà dans la liste. Or jamais deux localités d'un même nome ne paraissent à la fois dans les cinq nomenclatures contenues dans le rituel.

L'Osiris de Haït Osiris fait partie d'un groupe de quatre divinités de type semblable : , , et [2]. Deux des localités mentionnées appartenaient au Delta : se trouvait dans la région de Toura [3]; dont la situation précise est inconnue, serait à placer également dans l'Egypte du nord, d'après Brugsch [4] et M. Gauthier [5]. Il ne me paraît pas impossible que ce soit là le nom, incomplètement écrit ou présenté sous une orthographe exceptionnelle, du chef-lieu du nome Onouphite, Ὀνουφις, où l'on adorait précisément un Osiris momiforme appelé et [6].

A l'extrémité opposée du tableau auquel ces figures sont empruntées, trois autres effigies osiriennes leur font face : , et [7]. Les villes nommées ici étaient situées de même dans le pays du nord. a été identifiée avec Busiris par W. Spiegelberg [8]; ressortissait, au dire de Brugsch, au VIIe nome (Métélite) [9].

Malgré l'incertitude où nous sommes touchant le site particulier de quelques-uns des lieux précités, il est évident que tous, y compris , doivent être localisés dans la Basse-Egypte, réserves faites, pour le dernier, sur son attribution au nome d'Occident qui, du moins en ce qui concerne le *Rituel des mystères d'Osiris*, est impossible pour les raisons exposées plus haut.

Une est encore mentionnée dans une épithète donnée à Horus d'Edfou : [10]. Elle est différente de celles que nous connaissons. Le nom du dieu, dans

[1] *Op. cit.*, p. 692 et 1138.

[2] A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 89.

[3] H. Brugsch, *op. cit.*, p. 693; H. Gauthier, *op. cit.*, t. II, p. 127.

[4] *Op. cit.*, p. 282.

[5] *Op. cit.*, t. III, p. 52.

[6] G. Lefebvre, *Revue d'égyptologie*, t. I, p. 88.

[7] A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 89.

[8] *Z. Ä. S.*, t. LXIV, p. 74; cf. H. Gauthier, *op. cit.*, t. VI, p. 149.

[9] *Op. cit.*, p. 1020.

[10] E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 33.

le texte où cette épithète se rencontre, est toujours suivi d'un des noms du temple d'Edfou ou de l'une des parties de l'édifice. C'est ici celui des chapelles destinées au culte d'Osiris dans le grand sanctuaire horien. Elles sont en effet appelées [1] dans les inscriptions qui les décorent, où il est dit aussi qu'elles sont le temple d'Osiris; [2].

Devant l'insuffisance documentaire, il faut malheureusement renoncer, pour l'instant, à déterminer de façon même approximative, la position occupée par la de notre rituel. Ce devait être pourtant un centre religieux important. Il est possible qu'il nous soit connu d'autre part sous une autre appellation plus habituellement employée.

Les différentes Haït Osiris antérieurement classées [3] et les trois dont je viens de m'occuper sont nettement étrangères l'une à l'autre. Nous verrons par la suite (col. 90) que le chef-lieu du nome d'Occident en possédait une autre incluse dans le temple de l'Hathor locale ou, peut-être, il est difficile de se prononcer, placée dans son téménos.

Les lieux portant ce nom, évidemment nombreux de tout temps, durent se multiplier encore pendant la période gréco-romaine, lorsque le culte d'Osiris prit l'extension que l'on sait et dont les textes de l'époque témoignent. Leur grand nombre vient aussi du fait, gênant pour nous et aggravé par l'utilisation généralisée du déterminatif, qu'il ne s'agit pas toujours d'une ville ou d'un sanctuaire individuel, mais, le plus souvent semble-t-il, comme nous l'avons constaté pour Edfou, de simples chambres annexées à un temple dédié à une divinité autre qu'Osiris, de chapelles construites sur ses terrasses, ainsi qu'à Dendara, où elles sont nommées [4], ou encore de quelque édifice aux dimensions réduites élevé dans l'enceinte de la cité sacrée du dieu métropolitain [5].

Cette remarque s'étend d'ailleurs, en général, à quantité d'autres cas. Il y a dans la crypte ouest n° 3 du temple d'Hathor, à Dendara, une liste intitulée [6] «*noms de cette ville*» [7]. Elle ne comprend pas moins de 141 noms. Quelques-uns

(1) *Ibid.*, t. I, p. 186.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 183.

(3) H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 60, 62 et 78.

(4) A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 44 *c*.

(5) Par exemple à Dendara, le temple de la naissance d'Isis, les mammisis saïte et romain, le temple d'Horus d'Edfou, aujourd'hui détruit (cf. E. Chassinat, *Le temple d'Horus Behouditi*, dans la *Revue de l'Egypte ancienne*, t. I, p. 298 et seq.). Le téménos du grand temple d'Horus, à Edfou, était occupé par plusieurs édicules en matériaux légers signalés par les textes, dont j'ai vu naguère des vestiges et qui ont été rasés par les *sebakhin* au cours du déblaiement des abords sud du temple (cf. E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. VIII, p. XII et seq.).

(6) A. Mariette, *op. cit.*, t. III, pl. 79. Il en existe un duplicata abrégé dans le pronaos et dont le titre fournit la leçon correcte, *ibid.*, t. I, pl. 16 *b*.

(7) Le mot, doit-être pris ici expressément dans le sens de ville sacrée; il s'applique à l'ensemble des monuments construits dans les limites du téménos.

concernent la ville sainte, son lac sacré, son temple principal; les autres, en grande majorité, sont ceux des chapelles réservées aux dieux parèdres dans celui-ci. Tous sont déterminés par ; ils débutent presque toujours par , , , ou . Sans l'aide de cette énumération précieuse, il serait fort difficile de localiser la plupart d'entre eux, et l'on courrait grand risque de se méprendre sur leur signification véritable. La liste, rédigée sans plan systématique, ne devient elle-même compréhensible qu'après étude comparative avec les noms relevés dans les autres inscriptions du temple. Les chances d'erreurs sont donc grandes quand il faut identifier des lieux de nature aussi variée et dont le caractère réel se dissimule sous un aspect graphique trompeur, qui ne permet pas de distinguer s'il est question d'une ville, d'un temple ou d'une partie de temple.

Faute de mieux, j'ai classé à la suite des villes du Delta — de façon tout à fait provisoire — dans le tableau des localités où l'on célébrait les mystères d'Osiris que l'on trouvera plus loin.

Il convient cependant de retenir, pour ne rien négliger, qu'Héracléopolis et Saïs manquent dans la liste où figure, tandis qu'elles sont portées, la première sur trois, la seconde sur quatre des autres listes. On peut donc se demander si ce n'est pas une variante onomastique de l'une d'elles. Les exemples de ces remplacements sont nombreux dans notre texte. Saïs est désignée par dans la deuxième liste, et par dans la 3ᵉ et la 5ᵉ; est remplacé par dans la 2ᵉ, etc. Les recherches entreprises en vue de vérifier la possibilité d'une synonymie semblable entre et Saïs ou Héracléopolis n'ont donné aucun résultat.

J'appellerai l'attention sur la présence de , métropole du district occidental du Xᵉ nome de la Haute-Egypte, Antéopolis, dans la 5ᵉ liste. L'identification ne soulève en soi aucune difficulté, cette localité fut en effet le théâtre d'événements rapportés au mythe d'Osiris; mais elle met en question celle de . Ce nom est commun à Coptos et à Antéopolis. La discrimination est difficile à faire. peut être considéré comme un doublet de des listes 2 et 3, quoique la seconde forme ait tendance à prédominer dans les textes de l'époque où se place notre texte; l'emporte au contraire de tout temps sur . Au point de vue religieux, Coptos et Antéopolis ont des titres égaux pour être citées parmi les villes osiriennes notoires. Les données manquent en somme pour conclure. Le document par lui-même n'est pas explicite. La liste n° 1 où se rencontre comprend uniquement une série de noms qui se suivent sans respecter l'ordre géographique. Coptos étant mentionnée en deux endroits du rituel avec des détails circonstanciés sur les rites pratiqués dans ce lieu pendant les fêtes, il y a peut-être motif de penser qu'il s'agit d'elle ici. La conjecture demeure néanmoins fragile et comporte des réserves.

Tableau des nomes et des villes participant aux mystères d'Osiris au mois de Khoiak.

HAUTE-ÉGYPTE

1re liste [1]		2e liste = col. 1-14	3e liste = col. 19-31	4e liste = col. 99-100	5e liste = col. 105-6 [2]
I. Nome de Nubie	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
V. Nome Coptite	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]		
VI. Nome Tentyrite				[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
VIII. Nome Thinite	[hiéroglyphes]		[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
X. Nome Aphroditopolite					[hiéroglyphes]
XIII. Nome Lycopolite supérieur	[hiéroglyphes] (?)			[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
XIV. Nome Lycopolite inférieur	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
XX. Nome Héracléopolite		[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]		[hiéroglyphes]

BASSE-ÉGYPTE

1re liste		2e liste	3e liste	4e liste	5e liste
I. Nome Memphite	[hiéroglyphes] (sic)		[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
II. Nome Létopolite	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	
III. Nome de Libye	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	
IV. Nome Prosopite	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
VI. Nome Saïte		[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
IX. Nome Busirite	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
X. Nome Athribite	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	
XIII. Nome Héliopolite	[hiéroglyphes] (sic)	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
XV. Nome d'Hermopolis parva	[hiéroglyphes] (sic)	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
XVII. Nome Diospolite	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	
XVIII. Nome Bubastite	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]	[hiéroglyphes]
Position incertaine	[hiéroglyphes]				

[1] Les noms qui composent cette liste sont gravés autour de la représentation de la cuve-jardin du Khenti Amentit, au bas de la paroi ouest.

[2] Deux noms de cette liste sont détruits (col. 105).

§ II. — NOMS DES OSIRIS LOCAUX EN L'HONNEUR DESQUELS LES FÊTES DU MOIS DE KHOIAK ÉTAIENT CÉLÉBRÉES DANS LES «NOMES DES MEMBRES DIVINS».

Bien qu'il soit presque toujours question de Sokaris lorsqu'il est parlé de la statuette d'Osiris, les noms de treize de ses doublets locaux pour lesquels on célébrait les mystères du mois de Khoiak sont donnés au livre premier; les trois autres manquent, le texte relatif à Memphis, Busiris et Abydos n'ayant pas été gravé, comme je l'ai dit précédemment. Deux d'entre eux, ceux de Busiris, [hiéroglyphes], et d'Abydos, [hiéroglyphes], peuvent être facilement restitués; celui de Memphis laisse hésitant.

Ce sont, pour la Haute-Egypte : Nome de Nubie : [hiéroglyphes] (col. 1). Nome Coptite : [hiéroglyphes] (col. 1). Nome Lycopolite inférieur : [hiéroglyphes] (col. 4). Nome Héracléopolite : [hiéroglyphes] (col. 2). Pour la Basse-Egypte : Nome Létopolite : [hiéroglyphes] (col. 7). Nome Libyque : [hiéroglyphes] (col. 11). Nome Prosopite : [hiéroglyphes] (col. 10). Nome Saïte : [hiéroglyphes] (col. 7). Nome Athribite : [hiéroglyphes] (col. 9). Nome Bubastite : [hiéroglyphes] (col. 12). Nome Héliopolite : [hiéroglyphes] (col. 4). Nome Hermopolite : [hiéroglyphes] (col. 8). Nome Diospolite : [hiéroglyphes] (col. 5).

§ III. — RITES LOCAUX.

Le texte fournit peu de renseignements au sujet des rites observés en particulier dans chacun des lieux qui célébraient les mystères osiriens du mois de Khoiak. Les plus complets se trouvent au livre premier (col. 1-14), quelques autres au livre II (col. 27-31) ou sont dispersés dans le reste de l'inscription. Ils ne concordent pas toujours, du fait que les écrits dont celle-ci se compose manquent eux-mêmes d'unité. La plupart ont trait au Khenti Amentit et au lambeau divin.

On peut constater néanmoins que, sauf de rares exceptions, ces rites se répartissaient en deux groupes principaux. Le premier, celui de Busiris, comprenait cette ville (col. 26) et Memphis (col. 26). Le second, celui d'Abydos, s'étendait à la fois à la Haute et à la Basse-Egypte. Il rassemblait Eléphantine (col. 27), Coptos (col. 27), Cusæ (col. 28), Héracléopolis (col. 29), Létopolis (col. 29), le nome Prosopite (col. 30), Bubastis (col. 30), Héliopolis (col. 28) et Athribis (col. 29).

Pour Hermopolis parva (col. 29), le texte est obscur. Il est dit : [hiéroglyphes] *«Quant à ce qui en est fait à Baḥ, c'est ce qui est fait dans le* (*ou* «*à*») šty·t, *en toutes choses*». A ma connaissance, *šty·t* n'est pas un nom de ville, mais celui d'une salle dépendant d'un édifice religieux, dans laquelle on accomplissait une

partie, la plus secrète, des mystères, et où les images sacrées étaient déposées pendant un an, jusqu'au jour de leur inhumation définitive dans la nécropole divine du lieu. Peut-être est-ce ici un toponyme orthographié en une forme inhabituelle que j'ignore? En ce cas, le déterminatif aurait été omis. Mais je crois plutôt que l'on a voulu dire par là que ce qui s'y faisait était de tous points semblable à ce qui était pratiqué dans la *šty·t* des autres localités. Cette explication a les plus grandes chances d'être la meilleure.

Une courte lacune ne permet pas de voir de quel groupe dépendait la ville de (col. 30) du nome Libya.

Malgré la brièveté et le décousu de l'exposé, qui rendent parfois difficile l'interprétation de ce document, il est possible de constater que quelques rares cités ne respectaient pas absolument la règle suivie dans la plupart des autres villes.

A Saïs, on observait les rites du (col. 31), qui paraît être le nom du temple de l'Osiris local, (col. 7), où avaient lieu les mystères, dont Hérodote déclare être instruit de la plus grande partie de ce qui s'y passait, mais dont il dit ne point pouvoir parler [1]. La statue du Khenti Amentit y était faite en travail de sculpteur (col. 31), avec de la terre (?) mélangée de résine de térébinthe et parsemée de grains d'orge «en tous ses membres» (col. 8, rem. 2). Elle avait la forme d'une momie à face humaine posée sur un socle (col. 30-31, rem. 2).

A Diospolis, le lambeau divin n'était pas moulé, comme d'habitude, dans le bassin, avec de l'orge et du sable. Il était remplacé par une représentation faite de pain *qefni* et d'aromates de parfum agréable; son socle était composé de deux *heben* d'aromates (col. 6-7, rem. 3 et 4).

Rien ne permet de définir en quoi les rites d'Abydos et de Busiris, considérés en tant que types fondamentaux, différaient foncièrement l'un de l'autre. Leur division existait pourtant dans la pratique. Elle est confirmée par l'image et les textes.

Au temple de Dendara, Shentit d'Abydos, portant sur la tête l'hiéroglyphe du nom d'Isis, , est représentée préparant les grains d'orge du Khenti Amentit et du lambeau. La déesse est figurée accroupie sur un lit , ayant devant elle deux vases remplis l'un de grains l'autre, sans doute, de sable, et une balance [2]. Un tableau symétrique [3] montre Shentit de Busiris, la tête surmontée de l'emblème , se livrant à la même opération. La scène est décrite aux colonnes 101 et suivantes. Il est dit que le dosage se faisait au moyen d'une mesure d'or de la contenance de $^1/_3$ de *hen* (col. 59). Pour expliquer la présence de la balance dans les bas-reliefs, il convient de se souvenir que la capacité du *hen* utilisé en la circonstance était aussi évaluée en poids et qu'elle équivalait à cinq *deben* (col. 102). L'instrument de pesée servait

[1] II, 171.
[2] A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 58 *a*.
[3] *Op. cit.*, . IV, pl. 58 *b*.

sans doute pour vérifier, après le mesurage, l'exactitude de la quantité de graines prescrite.

Les témoignages contrôlables se bornent là. L'étude comparative des passages qui traitent de la préparation du Khenti Amentit et du lambeau, malgré les détails souvent minutieux qu'ils renferment, ne fait apparaître, en aucun cas, de différences sensibles dans l'un ou l'autre des groupes géographico-religieux, sur la nature et la manipulation des matières employées (Abydos: col. 23-25, 101-123; Busiris : col. 18-20).

Bien plus, la division établie au livre II (col. 36-37) n'est plus observée au livre VI (col. 99-100, 105-106), où les seize lieux, comprenant cette fois Tentyris [1], sont énumérés à la suite, sans qu'il soit fait de discrimination. Les deux listes de noms qu'il fournit ne concordent même pas absolument entre elles, ce qui augmente encore le chaos. L'ignorance où nous sommes de l'origine locale de chacun des traités réunis dans l'inscription ne permet pas un travail critique établi sur des bases solides. On ne peut que constater une fois de plus l'incohérence d'un document dont l'importance reste considérable malgré ses nombreux et trop visibles défauts.

Les remarques qui précèdent sont applicables également à la statuette de Sokaris. Même division, pour les rites, entre Abydos et Busiris, dont les villes associées sont Memphis, Diospolis parva, Cusæ, Athribis (col. 36-37). Seul le rite de Busiris est décrit, fort copieusement d'ailleurs (col. 33-37, 116-132, 134-144). Cela est dû probablement au hasard du choix des livres dont le contenu est gravé au temple de Dendara.

En principe, il semblerait qu'une règle uniforme ait été observée en tous les lieux, sauf de rares exceptions, et que dans chacun d'eux, on ait confectionné à la fois une statue de Sokaris, un Khenti Amentit et un lambeau divin, le premier dans un moule, avec une matière plastique composée de terre, de pâte de dattes et d'ingrédients divers; les deux autres au moyen de moules de types appropriés remplis d'orge et de sable, lesquels étaient déposés dans la cuve-jardin pendant la germination des grains, qui durait dix jours, du 12 (col. 23, 100) au 21 (col. 25, 111). Les noms des seize localités sont réunis en tête du livre VI (col. 99-100), qui traite longuement du Khenti Amentit et de la statue de Sokaris, sans qu'il soit question d'une différence locale quelconque dans le mode de fabrication de ces deux images. Tous ces noms se retrouvent également inscrits autour de la représentation de la cuve-jardin contenant le moule du Khenti Amentit, au bas des colonnes 7 à 17, et là encore rien ne laisse soupçonner qu'il ait pu y avoir le moindre changement dans la composition de l'effigie du Khenti Amentit et, à plus forte raison, que certaines des localités désignées n'en aient point fabriqué.

[1] Sa présence peut laisser croire que le livre a été écrit à Tentyris ou rédigé sous l'inspiration du clergé de cette ville.

L'étude du livre premier (col. 1-13) montre que, contrairement aux apparences, la règle était variable, comme on pourra le voir par le tableau ci-contre :

NOMES ET VILLES	Osiris	Khenti Amentit	Lambeau divin	Texte
1. Coptos.	Travail de jardin (orge et sable).	Orge et sable.	Orge et sable.	Col. 1.
2. Nome de Nubie.	Travail de jardin.	Orge et sable.	Orge et sable.	Col. 1-2
3. Héracléopolis.	Moule.	Orge et sable.	Orge, sable et terre de Létopolis.	Col. 2-3
4. Nome Lycopolite inférieur.	Moule.	Orge et sable (?)	Orge, sable et terre de Létopolis.	Col. 4.
5. Nome Héliopolite.	Travail de jardin.	Pas de Khenti Amentit	Orge, sable et terre de Létopolis.	Col. 4-5
6. Diospolis parva.	Travail de jardin.	Orge et sable.	Représentation en pain *qefni*.	Col. 5-6
7. Létopolis.	Travail de jardin.	Pas de Khenti Amentit	Orge et sable.	Col. 7
8. Nome saïte.	Moule.	Encens mélangé de résine de térébinthe et parsemé d'orge.	Texte détruit.	Col. 7-8
9. Hermopolis parva.	Travail de jardin.	Pas de Khenti Amentit	Orge et sable.	Col. 8-9
10. Nome Athribite.	Moule.	Orge et sable.	Orge et sable.	Col. 9-10
11. Prosopis.	Travail de jardin.	Orge et sable.	Orge et sable.	Col. 10-11
12. Amaou.	Travail de jardin.	Pas de Khenti Amentit	Orge et sable.	Col. 11-12
13. Bubastis.	Travail de jardin.	Pas de Khenti Amentit	Orge et sable.	Col. 12-13

Sur treize cas, la statue osirienne, dite de Sokaris, était faite neuf fois en « travail de jardin », avec de l'orge et du sable, comme le Khenti Amentit et le lambeau; quatre fois seulement dans le « récipient auguste », , qui désigne le moule d'or décrit à la col. 32 (col. 3, 4, 5, 9, 33, 49, 50, 54, 88)[1]. Il n'y avait pas de Khenti Amentit dans cinq localités; à Saïs, il n'y entrait ni orge ni sable, comme partout ailleurs. Au contraire, le lambeau était fabriqué en tout lieu. Dans trois de ceux-ci, on ajoutait de la terre de Létopolis à l'orge et au sable; à Diospolis parva, on le représentait avec du pain *qefni*.

Des renseignements glanés dans les autres parties de l'inscription permettent d'établir ce qui se passait dans les trois localités qui ne figurent pas, accidentellement, dans la nomenclature du livre premier : Busiris, Memphis et Abydos.

Au livre II, où il est question de la statue de Sokaris, il est dit que le « travail était le même dans les deux premières de ces villes » (col. 36-37). Or nous savons qu'à Busiris, au sujet de laquelle nous avons d'amples renseignements (col. 19, 33-37, 118-132, 134-144), l'image de Sokaris était préparée au moyen d'un moule d'or avec une pâte composée de différentes matières, où il n'entre ni orge ni sable.

[1] La même expression était appliquée aussi à des vases de différentes catégories auxquels leur contenu conférait un caractère sacré, par exemple à la col. 68.

Il n'est jamais question de la cuve-jardin dans la description de l'opération; une fois rempli, le moule était déposé sur un lit (col. 35, 124). Seuls, le Khenti Amentit et le lambeau étaient enfermés dans la cuve-jardin. Et cela est valable aussi pour Memphis, dont on nous informe que le rite était semblable à celui de Busiris. Il est à peu près impossible de se prononcer à l'égard d'Abydos sauf pour le Khenti Amentit (col. 23-25). Le texte ne parle que sobrement de la statue de Sokaris, d'une façon presque accessoire, sans s'étendre sur les particularités que sa préparation a pu présenter, malgré l'importance religieuse de la grande cité, qui dépassait certainement celle de Busiris. Cela ne manquera pas de surprendre lorsque l'on voit avec quelle prolixité il est parlé de cette dernière ville et, d'autre part la prédominance du rite d'Abydos sur celui de Busiris, qui était pratiqué seulement dans un très petit nombre de localités. Le fait s'explique peut-être par l'origine busirite de la majorité des livres qui composent l'inscription; mais, là encore nous nous trouvons dans l'inconnu, cette considération tout hypothétique ne suffirait pas d'ailleurs à justifier à elle seule des divergences aussi profondes que celles qui se relèvent dans l'ensemble du texte.

Voici, d'après les livres I, II, III et V, un tableau comparatif des lieux rattachés respectivement aux deux principaux groupes de rites et de la nature de chacun d'eux :

NOMES ET VILLES	Rites d'après le livre Ier col. 1-13	Rites d'après le livre II col. 27-31	Rites d'après le livre III col. 36-37	Rites d'après le livre V col. 88-91
1. Busiris	[local, moule [1]]	local, moule	local, moule	local, moule
2. Memphis	[local, moule]	local, moule	de Busiris, moule	moule
3. Abydos	[local]	local		
4. Coptos	d'Abydos, jardin	d'Abydos [2]		
5. Nome de Nubie	d'Abydos, jardin	d'Abydos		
6. Héracléopolis	d'Abydos, moule	d'Abydos		moule
7. Nome Lycopolite inf.	d'Abydos, moule	d'Abydos	de Busiris, moule	moule
8. Nome Héliopolite	d'Abydos, jardin	d'Abydos		
9. Diospolis parva	d'Abydos, jardin	d'Abydos	de Busiris, moule	moule
10. Létopolis	d'Abydos, jardin	d'Abydos		
11. Nome saïte	local, moule	local, moule		
12. Hermopolis parva	? , jardin	?		
13. Nome Athribite	d'Abydos, moule	d'Abydos	de Busiris, moule	moule [3]
14. Prosopis	d'Abydos, jardin	d'Abydos		
15. Amaou	texte mutilé, jardin	?		moule
16. Bubastis	d'Abydos, jardin	d'Abydos		

[1] La liste du livre premier est complétée, pour cette ville et les deux suivantes, à l'aide d'autres passages de l'inscription.

[2] Ce procédé employé pour la confection de la statue de Sokaris n'est pas spécifié pour le rite abydénien dans ce livre.

[3] Col. 88. Pour toutes les autres localités, voir col. 91.

Les deux tableaux des p. 94-95 n'ont en somme qu'une valeur toute relative. Il ne saurait en être autrement. Leur imprécision probable, — pour ne pas dire certaine, — tient à la composition même de l'inscription, qui réunit des écrits d'origine diverse, dont l'incohérence va parfois jusqu'à la contradiction, sans qu'il soit possible, le plus souvent, de discerner le vrai du faux, ou tout au moins de découvrir les raisons profondes de ces divergences. Etablis sur des bases aussi peu sûres, ils ne peuvent donner qu'une idée très approximative et non systématique des faits.

Ainsi, si l'on se reporte au livre VI, l'un des meilleurs et des plus détaillés de l'inscription, on est amené à conclure sans réserve que le Khenti Amentit (col. 101-116) et la statue d'Osiris (col. 116-132) étaient constitués de façon invariable dans les seize nomes ou villes spécialement attachés au culte d'Osiris (col. 99-100; cf. col. 105-106). Après avoir donné la liste nominale de ces lieux, l'auteur complète et confirme en ces termes ce qu'il vient d'exposer: [hiéroglyphes] (col. 100), *« dans les seize nomes des seize membres divins (et) dans tous les nomes d'Osiris où l'on pratique la fête* dena *de Khenti Amentit* [1] ». La description des moules destinés à former ces images vient à l'appui de cette impression [2]. Chacun d'eux était constitué en vue de recevoir des matières différentes. Aussi leurs caractéristiques sont-elles notées avec grand soin, et pour cause, car le moule dit de Sokaris (col. 32-33) n'était pas aménagé, comme celui du Khenti Amentit (col. 16-18) pour contenir de l'orge. Les deux parties en étaient réunies immédiatement après le remplissage, et les grains, faute d'air et d'arrosage, n'auraient pu germer ni croître, conditions primordiales pour la réalisation convenable du rite.

La question se présente sous un tout autre aspect au livre premier. L'unité qui est complète au livre VI et, à des degrés variables dans quelques autres, fait place à de nombreux cas particuliers touchant notamment la façon dont était formée la statue de l'Osiris local correspondant à celle dite de Sokaris dans la presque totalité de l'inscription. Le fait dominant est que dans neuf des treize nomes ou villes cités [3], elle était faite de la même façon que le Khenti Amentit et le lambeau divin, avec de l'orge et du sable, tandis que quatre seulement usaient du procédé mis en pratique dans la totalité des lieux, selon le livre VI. Les précisions sont telles qu'il ne peut y avoir de méprise. L'Osiris était [hiéroglyphes] *« fait en travail de jardin de la Maison de Shentit* [4], *avec de l'orge et du sable »,* ou bien [hiéroglyphes]

[1] Pour ces moules, voir ci-dessus, chap. IV, § II et IV.

[2] Il faut se garder de confondre ici Khenti Amentit avec le *Khenti Amentit*. Il s'agit de « Sokar-Osiris que l'on appelle Khenti Amentit ». [hiéroglyphes] (col. 116).

[3] L'inscription signale seulement treize localités, omettant trois grands centres religieux : Busiris, Memphis et Abydos, souvent nommés par la suite. La dernière phrase du livre (col. 13-14) constate cependant que le mystère se célébrait dans seize nomes : [hiéroglyphes], « Cela est fait dans tous les nomes des seize membres divins », remarque qui se retrouve au livre VI (col. 100).

[4] Var. : [hiéroglyphes], [hiéroglyphes].

« était fait en travail mystérieux dans (ou : avec) le récipient auguste » [1], — lequel servait à mouler une pâte dont le texte indique en détail la composition (col. 33-34, 118-120).

La dissemblance totale qui sépare les deux versions est incompréhensible. Prises isolément, elles sont parfaitement cohérentes et ne soulèvent point de difficulté sérieuse d'interprétation. Leur confrontation déçoit au contraire, et l'on reste surpris de les voir réunies, dans leur manque d'unité, par ceux-là mêmes qui, mieux que quiconque, savaient à quel point elles sont contradictoires. L'une d'elles est indiscutablement inexacte; mais laquelle? Les deux le sont peut-être, sinon sur le fond, du moins dans la présentation des faits.

S'il s'agissait d'un écrit religieux ordinaire, dont la forme n'est pas nécessairement immuable : légende mystique, hymne, litanie, oraison ou encore, dans une moindre mesure, formules prononcées durant la célébration du culte divin journalier, il serait presque normal d'y rencontrer des variantes de rédaction introduites au cours du temps qui s'est écoulé depuis sa composition ou dues à l'initiative personnelle des copistes. Le cas est fréquent. Mais l'on ne peut s'arrêter à l'idée que le rituel d'un « mystère » de l'importance de celui qui nous occupe, ait subi dans sa rédaction des modifications aussi graves que celles que le texte accuse et que, au surplus, on ait réuni des versions si foncièrement opposées. Qu'il ait varié localement dans quelques détails, rien de plus légitime. Et à ce point de vue le livre premier ne soulève pas d'objection majeure. Ce qui choque, déconcerte, et reste inexplicable, c'est la contradiction totale qu'il présente avec le sixième. Celui-ci donne l'impression que tout se passait d'une façon uniforme dans l'ensemble des seize localités : on y faisait invariablement dans chacune une statue de Sokaris composée d'un mélange de substances variées, un Khenti Amentit et un lambeau divin avec de l'orge végétant. L'autre s'étend au contraire sur la diversité des rites observés dans ces mêmes lieux. Selon lui, cinq des métropoles religieuses comprises dans le groupe osirien, Létopolis, Héliopolis, Hermopolis parva, Amaou et Bubastis, ne confectionnaient pas de Khenti Amentit. Pourtant, la représentation de la « cuve-jardin » contenant le moule du Khenti Amentit, qui est gravée sur la paroi ouest, au bas des colonnes 7-17, est entourée des noms de seize nomes ou villes, d'où la preuve que cette singulière effigie était exécutée partout où l'on célébrait les fêtes solennelles du mois de Khoiak, conformément à ce qui ressort du livre VI.

Une autre constatation rend aussi le livre premier quelque peu suspect. Le moulage simultané de deux images faites d'orge et de sable impliquerait l'emploi de deux moules de type semblable. Or il n'est jamais question, tout au long de l'inscription,

[1] Expression dont on se sert très souvent pour désigner le moule de Sokaris. Dans la description de celui-ci, il est dit qu'il est fait comme un vase auguste : [hiéroglyphes] (col. 33).

que du moule de Sokaris et de celui du Khenti Amentit qui, comme on le sait, étaient très différents par la forme et la constitution. De plus la durée de l'opération n'était pas la même : dix jours (du 12 au 21 Khoiak) pour le Khenti Amentit, quatre seulement (du 16 au 19) pour la statue de Sokaris. Enfin, la cuve-jardin n'avait pas les dimensions requises (voir col. 15-16) pour recevoir deux moules à la fois.

Les points de divergence sont trop accusés et nombreux pour être considérés *a priori* comme des retouches rédactionnelles imputables à l'initiative d'un scribe mal informé. Les Egyptiens avaient sans nul doute de bonnes raisons pour rassembler des documents en apparence aussi disparates. Ces raisons restent inconnues. Il faut recourir aux conjectures pour tenter d'en découvrir la cause, sans grand espoir du reste d'y réussir d'une façon entièrement satisfaisante.

A part le livre premier, les autres paraissent appartenir à la même famille que le sixième, du moins être composés d'éléments provenant d'une source commune. L'indice est faible, mais il trace une nette ligne de démarcation entre les deux groupes et accuse la prédominance de l'un sur l'autre. La langue en laquelle ils sont écrits est celle employée au temps de la XXVIe dynastie jusqu'à la domination grecque, période durant laquelle on a fait de larges emprunts à la littérature religieuse de l'Ancien et surtout du Moyen Empire. Notre texte est-il un de ceux-ci? C'est fort possible, mais on ne saurait le certifier. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il n'est pas contemporain de l'époque de la construction de l'édifice où il est gravé, sans préjuger toutefois l'âge probable de sa rédaction.

2^E PARTIE

I — TEXTE

L'inscription occupe trois des parois de la cour du petit temple d'Osiris édifié à l'angle nord-est [1] de la terrasse inférieure du temple d'Hathor à Dendara.

Elle est composée de 159 colonnes d'hiéroglyphes en creux soigneusement gravés et dont le déchiffrement ne présente aucune difficulté sérieuse, réparties de la façon suivante : paroi ouest, col. 1-60 ; paroi sud, col. 61-127 ; paroi est, col. 128-159.

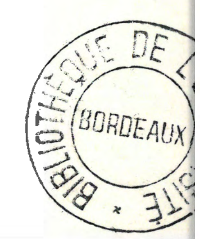
Elle a subi des dommages en plusieurs endroits par suite de martelages ou d'érosions de la pierre provoquées par l'action du salpêtre, et aussi du fait de brèches ouvertes dans les murs. La plupart des lacunes qui en résultent peuvent être facilement comblées à l'aide du contexte et des passages similaires ; malheureusement, la nature du sujet traité ne permet pas la restitution de quelques autres, parmi les plus étendues.

Le commencement n'en a pas été gravé. La raison de cette suppression singulière nous échappe. Il ne s'agit pas, en effet, d'une destruction accidentelle, mais d'un oubli ou d'une omission volontaire, bien peu vraisemblable étant donné le point sur lequel elle porte. Il arrive souvent que, par défaut de place, des inscriptions soient tronquées ou abrégées. En ce cas, — il en existe de nombreux exemples dans les temples, — les coupures sont toujours pratiquées à la fin du texte et non à son début. Parfois encore, à la suite de changements opérés dans l'aménagement primitif, d'un édifice, un texte se trouve en partie recouvert par la maçonnerie récente. C'est ce que Brugsch a cru [2]. Ici, rien de semblable ne s'est produit. Au contraire, une marge large d'une dizaine de centimètres a été laissée en blanc en avant de la première colonne du texte, qu'elle isole très nettement de la façade de la chapelle antérieure du temple. Nous nous trouvons donc en présence d'un fait d'autant plus surprenant que le décorateur disposait d'un emplacement suffisant pour y placer intégralement le texte, dont il manque peu de chose comme nous le verrons, puisqu'il a consacré une notable proportion de la paroi est à des représentations de scènes de sacrifice qui pouvaient être écourtées sans inconvénient.

Le traité par quoi le rituel débute dans sa rédaction actuelle énumère les villes ou nomes où les mystères d'Osiris étaient célébrés pendant le mois de Khoiak ; il

[1] Suivant l'orientation exacte. Mariette, qui a tenu compte de l'orientation indiquée par les textes, le dénomme «temple de l'Osiris du sud». V. Loret le désigne comme étant le plus méridional des temples d'Osiris (*Rec. de trav.*, t. III, p. 43). Aucun d'eux n'est véritablement situé au sud ou au nord.

[2] *Zeitschrift*, t. XIX (1881), p. 79. V. Loret n'a pas signalé la lacune.



indique sommairement en même temps les matières et les ustensiles qu'on y employait pour la confection des statuettes de l'Osiris local, du Khenti Amentit et du lambeau du corps divin, ainsi que les rites observés pour cette opération dans chacun d'eux. Ces villes et nomes, nous le savons par d'autres passages, étaient au nombre de seize. Il n'en est mentionné que treize dans cette nomenclature; Busiris, Abydos et Memphis ne s'y trouvent pas. L'omission de localités de cette importance est incompréhensible, particulièrement en ce qui concerne les deux premières, sièges fameux du culte osirien et qui, à ce titre, devraient figurer en tête de la liste. Le rituel, d'ailleurs, les cite souvent et abonde en détail sur les fêtes qui s'y déroulaient et dont le cérémonial était adopté en divers autres lieux.

La partie aujourd'hui perdue de l'inscription devait être en somme assez brève. Elle contenait vraisemblablement le titre du livre et les renseignements concernant les villes précitées. Cela ne représente guère plus de deux à trois colonnes de texte au maximum, en tenant compte, dans cette évaluation approximative, de l'étendue moyenne des notices consacrées à chaque localité nommée ensuite.

Dans la version imprimée dans les pages qui suivent, l'inscription est reproduite telle qu'elle se présentait en février 1935, lorsque je l'ai copiée lors de mon dernier séjour à Dendara. Elle ne contient ni corrections ni restitutions d'aucune sorte. Les signes en mauvais état, frustes ou incomplets, ainsi que ceux dont l'identification est douteuse sont signalés dans les notes.

Les lacunes de grande étendue sont évaluées en cadrats typographiques du corps des caractères employés pour l'impression de cet ouvrage, chacun d'eux correspondant à un groupe carré ou à un signe de dimensions égales à ce groupe mesuré sur l'inscription même, au voisinage de la partie endommagée. Les petites cassures sont indiquées en tenant compte de leurs rapports proportionnels avec les éléments intacts du groupe auquel le ou les signes détruits appartiennent.

Le texte, qui est gravé en colonnes et dont les hiéroglyphes sont tournés vers la droite dans sa forme originale, a été transposé en lignes horizontales, les signes tournés à gauche, par mesure de commodité. Pour le reste, la disposition en a été respectée dans toute la limite que permet la typographie. Quand des groupements ont dû être modifiés, ce qui s'est rarement produit, ils ont été rétablis dans leur ordre nouveau en accord avec les graphies les plus usuelles des inscriptions du temple de Dendara.

Il convient d'ailleurs de remarquer en passant que l'épigraphie hiéroglyphique n'était soumise à aucune règle à l'époque gréco-romaine. Un nombre assez restreint de formes, il est vrai, restent immuables et se retrouvent, pour ainsi dire stéréotypées, dans les monuments de cette époque; mais c'est l'exception. D'une manière générale, la plus entière liberté était laissée au dessinateur qui agissait de sa propre initiative, se pliant surtout aux besoins d'une présentation décorative harmonieuse. Il obéissait

aussi, bien souvent, aux habitudes contractées dans l'atelier où il avait été formé. L'orthographe des mots reste elle-même vague et flottante pour la même raison, et sa variété s'accroît du fait de l'emploi d'un nombre sans cesse plus grand de signes nouveaux.

Afin d'éviter d'encombrer la traduction de notes trop nombreuses, j'ai réuni ici toutes celles qui se rapportent à l'établissement matériel du texte.

Les leçons des précédentes éditions sont signalées lorsqu'elles diffèrent des miennes, non point dans l'intention de relever la faute lorsqu'elle s'est produite, mais à seule fin d'éviter au lecteur une hésitation bien naturelle dans le choix à faire entre des versions parfois assez dissemblables et que le caractère particulier du texte étudié rend souvent difficile. La nature de ces divergences est d'ailleurs variable; elles ne portent pas toujours sur le déchiffrement. Quelquefois, par suite d'une distraction, un signe a été remplacé par un équivalent, par , par , ou bien des additions ont été faites au document original et des lacunes comblées sans que rien l'annonce. Le premier cas est sans gravité, puisque la substitution ne change en rien le sens; les autres peuvent au contraire provoquer des erreurs d'interprétation. Il était donc indispensable d'appeler l'attention sur ces modifications susceptibles de produire la confusion et de jeter peut-être aussi le doute sur l'exactitude de mes transcriptions.

J'ai renoncé à citer dans les notes critiques jointes au texte la copie due à H. Brugsch et qui comprend seulement les colonnes 128 à 159 [1]. Faite il y a soixante-quinze ans, à une époque où l'inscription était sans doute en meilleur état qu'aujourd'hui, elle aurait pu être très utile. Malheureusement, c'est la plus mauvaise de toutes; il serait sans profit d'en dénombrer les fautes. Mon attention s'est portée en particulier sur l'édition publiée par V. Loret d'après les relevés antérieurs collationnés par lui sur place en avril 1881. Dernière en date, elle doit nécessairement marquer un progrès sur les autres et présenter de plus sûres garanties de correction. Je n'ai pas négligé, néanmoins, celles qui l'ont précédé quand il a fallu éclaircir certains points litigieux et surtout lorsqu'elles ne sont pas d'accord, ce qui se produit souvent.

← 1 (2) (3) (4) (5) (6) (7)

[1] *Recueil de monuments égyptiens*, t. I, pl. XV-XVI. Ces trente-deux lignes sont gravées sur le mur est de la cour. Brugsch n'a pas connu le commencement du texte, qui occupe les murs ouest et sud. Il était sans doute encore caché par les décombres, car le savant allemand écrit qu'il « doit être cherché ailleurs ou qu'il a été détruit par quelque malheureux hasard » (*op. cit.*, p. 29).

[2] L. : . Le est détruit. Il ne figure pas dans les éditions Dümichen et Mariette. Son emplacement est marqué par une dépression assez accusée.

[3] La moitié postérieure du manque.

[4] Il ne reste que la tête, le bras allongé et la canne de .

[5] Le personnage est en partie fruste. Le trait vertical antérieur et un petit fragment du trait horizontal supérieur du subsistent. Le groupe fragmentaire.

[6] La leçon de D. est complètement fautive.

[7] Le qui figure ici dans toutes les éditions n'existe plus.

(1) Le est mal rendu dans M. et L.

(2) L. : . Le est intact et bien net. Lacune dans D.

(3) Le groupe fruste, mais certain.

(4) D. : au lieu de .

(5) M., L. : ; fruste dans M. ; lacune dans D. L'original est intact.

(6) D. : ; leçon corrompue.

(7) D. : (sans déterminatif) ; M. : ; L. : «Abydos». Le déterminatif est endommagé. La restitution de L. est impossible. Il ne s'agit pas d'Abydos, mais du «lieu pur d'éléphantine» , c'est-à-dire de l'Abaton.

(8) Le placé près du , dans M., est à supprimer.

(9) Mauvaise forme du déterminatif dans M. et L.

(10) La lacune indiquée dans L. est trop réduite.

(11) D., L. : ; M. : . Le personnage est certainement une femme. Le signe qui suit, non identifié par M., est un un peu fruste.

(12) Très petit fragment du bras (intact dans les précédentes éditions) ; le bas des et le troisième du déterminatif sont visibles.

(13) D., M. : ; L. : . Le , certain, est légèrement endommagé.

(14) M. : , le fruste. Le est sûr. détruit presque en totalité. On ne voit plus que le filet d'eau sortant du vase.

(15) D.: ; M., L. : . Il n'y a plus trace de et de .

(16) L. : ; graphie fautive. [Le signe reproduit ici — et tout au long de cette inscription — est très légèrement différent dans l'original. Le perchoir du faucon a, en réalité, la forme .]

(17) L. : ; graphie différente de celle de l'original.

(18) La moitié antérieure du manque.

(19) Petit fragment peu net de l'extrémité de .

(20) La moitié antérieure de est détruite. L. : sans .

(21) La moitié antérieure de et de manque. Restitution inexacte dans L. : .

(22) La moitié antérieure de et la tête du sont détruites.

(23) Petit fragment du .

(24) Mauvaise graphie dans D., M., L.

(25) Les deux figurent dans M. et L.

(1) Mauvaise graphie dans D. et L.

(2) D., L. : ; M. : . Certainement pas .

(3) Le — manque dans L.

(4) Lacune trop courte dans M. et L. ; beaucoup trop étendue dans D. A l'extrémité de la lacune, M. : (fruste) ; D. : . Les deux signes manquent dans L.

(5) D. : , par erreur.

(6) D., L. : ; leçon fautive. Le est fragmentaire.

(7) Groupe endommagé ; le bas des signes est détruit. Ne figure pas dans D., lacune trop grande. M. : ; L. : , ajoute une grande lacune entre et .

(8) Peut-être un fragment de la partie inférieure d'un , mais très peu net.

(9) Le fragmentaire.

(10) Le — manque dans L.

(11) Traces du haut de .

(12) Le bas du et le déterminatif sont encore bien visibles.

(13) Il y a, au-dessus et à l'arrière du , dont il occupe la moitié de la longueur, un fort net non relevé par les précédents éditeurs.

(14) D. : le manque devant ; de est remplacé par .

(15) D., M., L. : . Le est certain.

(16) D. : ; M. : ; L. : , propose la restitution .

La leçon est sûre.

(17) D. : au lieu de .

(18) Traces du déterminatif .

(19) Ici, un dans toutes les éditions. Il n'y en a plus trace.

(1) Petit fragment de la partie antérieure du …

(2) D. : partie inférieure d'un personnage assis à la place du … Le haut de … est détruit.

(3) Il y a, sous les colonnes 7 à 17, une représentation du «jardin de Shentit» sur trois côtés de laquelle (à droite, à gauche et au-dessous) on a gravé les noms des localités dans lesquelles les mystères d'Osiris étaient célébrés durant le mois de Khoiak. Dümichen, par erreur, a annexé à la colonne 7 l'inscription placée à droite de cette figure.

(4) M. : … au lieu de …

(5) Le … manque dans L.

(6) D. : … ; M. : … ; L. : …, restitue … «encens», hypothèse peu vraisemblable, car il n'y a sûrement pas de …, mais un trait horizontal bien net dont l'extrémité antérieure est détruite. La leçon D. est la plus exacte. Il convient cependant de faire une réserve concernant le … Le sommet de ce signe, que Dümichen semble avoir vu encore intact, a perdu maintenant de sa netteté par suite de l'érosion de la pierre. Le petit fragment qui en subsiste donne l'impression qu'il se terminait comme … par un trait oblique.

(7) Le … fragmentaire.

(8) D. : … ; M. : … ; L. : … La particule … est bien lisible ; il n'y a pas de …

(9) Le … manque dans D.

(10) Lacune trop étendue dans D.

(11) Traces de …, qui manque dans les autres éditions.

(12) Le … fragmentaire.

(13) Le … manque dans D.

(14) L. : … (faute de typographie sans doute). La lacune qui suit est trop étendue.

(15) D., L. : … au lieu de …

(16) La lacune indiquée dans M. est à supprimer. La cassure a seulement fait disparaître le bas de la hampe de …

(17) D. ajoute sous le support un … qui ne figure pas dans l'original.

(18) Le … placé derrière ce signe dans D. est à supprimer.

(1) Le bas de … détruit ; traces du …

(2) Le … n'est plus visible. Figure dans D. et L.

(3) L. remplace le sceptre de la déesse par …

(4) Traces du … Son emplacement est marqué dans D. par une lacune trop grande.

(5) D., M., L., mauvaise graphie.

(6) Le bas de … détruit. La restitution … de L. ne comble pas toute la lacune. En tenant compte de la place nécessaire au … du début du paragraphe suivant, il reste encore un espace disponible correspondant à un cadrat.

(7) D. : … ; M., L. : … Les précédents éditeurs ont confondu avec un … le … de la particule qui marque le commencement du paragraphe. Le … du nom d'Osiris n'est plus visible.

(8) D. : …, Une large fissure qui coupe le personnage verticalement dans toute sa hauteur, ne permet pas de juger si celui-ci portait un ornement sur la tête. Les autres éditions donnent …

(9) L. : …, à tort. [Ici, entre … qui le suit et le bord de la colonne, on voit encore fort bien deux signes … peints en rouge sur un enduit blanc.]

(10) D., M., L., mauvaise graphie.

(11) Les précédents éditeurs ont vu le mot … encore au complet.

(12) Mauvaise graphie dans D. et L.

(13) Traces du … D. : … ; M. et L. : … (… et … frustes dans M.). Le … de M. et de L. semble n'être autre chose qu'un éclat de la pierre. Il ne se rencontre pas dans le passage similaire de la col. 11.

(14) Le premier … est fragmentaire [ainsi que le …].

(15) D., M., L., mauvaise graphie.

(16) Traces du premier …

(17) Le haut de … est détruit.

(18) M., leçon corrompue : … au lieu de …

(19) D. : … pour … M. donne … (… fruste, invisible aujourd'hui). L. : […] ; … est encore parfaitement conservé.

(20) L. : … Leçon fautive.

(21) Le suffixe est détruit. D. et L. : … ; M. … fruste. Certainement …, si l'on se reporte au contexte.

(1) D., L., mauvaise graphie.

(2) Dümichen a joint au texte de cette colonne l'inscription gravée à gauche de la représentation du «jardin de Shentit» placée au bas du registre, sous les colonnes 7 à 17.

(3) D., leçon fautive : au lieu de .

(4) D. : , par erreur.

(5) L., mauvaise graphie.

(6) D. et L. : , inexactement.

(7) M. : ; L. : . Comme plus haut, col. 13 (p. 105, note 13), il n'y a pas de . Il s'agit d'une cassure de la pierre. On notera du reste que l'auteur emploie à peu près exclusivement la forme .

(8) D. : au lieu de .

(9) M. remplace le par un . Même confusion dans D., où le mot est incomplètement déchiffré. L. indique comme une restitution. Ce signe est encore visible.

(10) manque dans les trois éditions.

(11) M. : par erreur.

(12) Le déterminatif de genre complet dans M. et L.; manque dans D.

(13) L. : inexactement.

(14) D. et L. ont donné une forme inexacte au déterminatif; elle est un peu meilleure dans M. Cette mauvaise graphie a passé dans les dictionnaires, Brugsch, *Dictionn. hiér.*, t. I, p. 286; S. Levi, *Vocab. gerog.*, t. II, p. 51; Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. I, p. 373. L'objet représenté est une situle.

(15) La préposition manque dans L.

(1) Le mot *sʿḥ* ne figure pas dans M.

(2) D. : ; M. : ; L. : . Le est inexact. Bien que ce signe soit fruste, comme le précédent, c'est certainement un , dont la partie antérieure est encore très reconnaissable. Le signe détruit sous *dbn* ne peut être que le déterminatif .

(3) Le déterminatif , en grande partie détruit aujourd'hui, figure dans les précédentes éditions.

(4) M. : au lieu de .

(5) L. : , par erreur.

(6) La leçon de M. est fautive.

(7) Graphie inexacte dans L.

(8) Déterminatif inexact dans D. et L.

(9) La forme de la barque est mauvaise dans D.

(10) Les deux premiers ∩ ne sont pas effacés, comme l'indique D., mais simplement frustes.

(11) L. : ; faute typographique probablement.

(12) Leçon fautive : , dans L.

(13) Bas du détruit; traces faibles du second .

(14) Lacune un peu trop grande dans L. On voit d'ailleurs à l'extrémité de celle-ci un en mauvais état. L'espace disponible au-dessus devait être occupé par un . Il n'y a pas place entre le et le mot pour le que Loret a restitué.

(15) La leçon de D. est fautive.

(16) Le haut du manque; le bas est net. Lacune dans D. et M.; L. remplace ce signe par un .

(17) Le qui figure dans les éditions précédentes est détruit.

(18) La préposition est remplacée par un dans L.

(19) Le déterminatif manque dans M.

(20) L., D. : . L'emplacement du a été laissé en blanc.

(1) Débris du . Mauvaise graphie dans D. et L.
(2) L. : au lieu de .
(3) Le à peine visible.
(4) Mauvaise graphie de dans D., M., L.
(5) Le déterminatif manque dans L.
(6) D. : au lieu de .
(7) Le , intact, est rendu par dans D.
(8) D., L. : ; M. : . Il n'est plus possible de rétablir la bonne leçon ; il y a une cassure à la place que le devrait occuper.
(9) L. : , au lieu de .
(10) D. : ; lacune dans L. est intact et certain.
(11) Le est remplacé par un dans D.
(12) Petit fragment du . Il manque dans D.
(13) On ne voit plus que l'extrémité antérieure du . La restitution proposée par Loret, est impossible. Elle dépasserait d'ailleurs très sensiblement les dimensions de la lacune. Il y a place seulement pour un . Cf. col. 126.
(14) La lacune indiquée dans D. est trop grande ; elle manque, dans L. On y voit la trace d'un signe horizontal et mince, certainement un ; cf. col. 126.
(15) L. : à la place de .
(16) Le manque dans L.
(17) L. ne reproduit pas la leçon du texte, d'ailleurs fautive, et la corrige en .
(18) L. : au lieu de .
(19) Le placé à côté du , dans D. et L. est à supprimer.
(20) D. remplace par un .
(21) D. : ; L. : . L'original est intact et reproduit exactement par M. La restitution proposée par Loret, et qui modifie sensiblement la signification du texte, est donc sans objet.
(22) L. : . Il y a, après le quantième du mois, une lacune que la restitution ne peut combler entièrement. Un faible sillon semi-circulaire encore visible dans la lacune et certainement gravé au ciseau fait supposer la présence d'un sous la date : , comme dans au paragraphe précédent.

(1) Je crois voir des traces extrêmement faibles, du bas du et du ; la présence de l'adverbe «pareillement», est d'ailleurs nécessaire ici.
(2) Fragments du haut du déterminatif .
(3) Le placé à la suite de , dans D. et L., est à supprimer.
(4) M. remplace *ty* par *b3*.
(5) Mauvaise graphie dans les éditions précédentes.
(6) Lacune trop grande dans D. et M. et surtout dans L. [Le fragmentaire, au bas de cette lacune, est sûr.]
(7) D. et L. : ; M. : . La première leçon est fautive et incomplète. La présence de montre qu'il s'agit du nome de Nubie, (cf. col. 99 et 105) et non, comme Loret l'a supposé, de Létopolis, dont le nom, d'ailleurs, est cité un peu plus loin (col. 29).
(8) D. et L. ont substitué au premier .
(9) Petit débris de la partie antérieure du .
(10) Traces probables d'un sous le .
(11) Lacune trop étendue dans M.
(12) M. : lacune ; D. : ; L. : . Mauvaise lecture. Ce signe est fragmentaire ; il n'en reste que le bas et l'extrémité postérieure. Cela permet cependant de l'identifier avec dont il y a un exemple intact à la col. 100 et qui sert à écrire le nom de Létopolis. Il ne peut être question du nome de Nubie, qui est déjà mentionné à la col. 27.
(13) D. remplace le par un .
(14) Le manque dans M.
(15) D. : . Le est minuscule et gravé sommairement, mais il ne peut être question que du nome Athribite, cité à plusieurs reprises parmi les nomes osiriens, alors que le nome Xoïte n'est pas mentionné une seule fois. M. et L. donnent la leçon exacte.
(16) Le ne figure pas dans L.
(17) Le nom d'Abydos est complet dans D. et L. La leçon de M. est fautive.

(1) Le déterminatif manque dans D.
(2) Le manque dans M.
(3) D. : ; M. : ; L. : . D. reproduit la leçon de l'original. Lacune un peu trop grande dans D., trop faible dans M.
(4) L. : au lieu de ; à la place de .
(5) Le , qui manque dans les trois éditions antérieures, est encore visible; la tête seule manque.
(6) L. : au lieu de .
(7) Lacune beaucoup trop étendue dans les éditions précédentes.
(8) Mauvaise leçon dans L. : .
(9) Graphie inexacte dans D., M., L.
(10) L. : au lieu de *ikr*.
(11) Lecture très peu sûre. Signe fragmentaire. Lacune trop grande dans D.
(12) Les éditions antérieures portent par erreur.
(13) L. : au lieu de .
(14) Mauvaise graphie dans D., M., L.
(15) L. : à la place de . Traces du .
(16) A la suite de , trait horizontal qui paraît être la partie supérieure d'un .
(17) D. remplace le déterminatif par .
(18) D. et L. : ; M. : fruste. Ce signe légèrement endommagé vers le milieu, est certainement un . L'un des deux traits verticaux de la partie centrale est intact.
(19) D. : ; M. : fruste ; L. : . Il y a ici un animal couché à queue fourchue (détail très net) dont le haut de la tête est effacée. Son identification avec est assurée à la fois par la forme du corps et par celle de la queue, dont l'extrémité est bifide, caractéristique à peu près constante dans les inscriptions d'Edfou et de Dendara, mais qui, d'ailleurs, n'est pas particulière à l'épigraphie gréco-romaine. On en rencontre des exemples dans les textes du Nouvel Empire.
(20) Déterminatif inexact dans D. et L.
(21) Le placé sous dans D. doit être supprimé.
(22) L. remplace par .
(23) L. : au lieu de .

(1) L. : à la place de .
(2) Mauvaise graphie dans les éditions antérieures.
(3) La moitié postérieure du est détruite.
(4) D. et L. ajoutent au-dessus du un qui ne figure pas dans l'original.
(5) Le bas du est détruit. M. et L. : . Le n'est plus visible. D. n'a relevé ni le ni le .
(6) M. et L. : au lieu de . L. remplace en outre par .
(7) L. substitue à ; D. à .
(8) D., M. : . Le groupe est bien net, comme tout ce passage; néanmoins, il a été l'objet d'une restauration dans L. : [ ].
(9) L. : au lieu de .
(10) L. : .
(11) M. : à la place de très net.
(12) L'extrémité supérieure du est visible. Le groupe est remplacé par un fruste dans M. Il est orthographié dans L.
(13) Le de est détruit; il figure seulement dans L. et semble être une restitution de l'éditeur.
(14) Le fragmentaire; le reste du mot parfaitement visible.
(15) Le déterminatif inexact dans L.
(16) Il reste du le haut de la jambe et l'extrémité du pied.
(17) La leçon de M. est fautive.
(18) L. : à la place de .
(19) D. : par erreur. Le texte est intact et bien lisible; la suite montre en outre que la date ne peut être 22 mais 14.
(20) D. : fautivement. Le groupe figure en entier dans L. C'est sans doute une restitution, car un seul a été relevé par M., et l'erreur commise par D. prouve que le texte est mutilé de longue date.

(1) D. : ; leçon incomplète. Le premier est effacé ; le second est à demi détruit, mais certain.

(2) D., L. : .

(3) Le , qui manque dans les précédentes éditions, est intact. Les lacunes indiquées dans celles-ci sont trop grandes.

(4) L. : au lieu de .

(5) D. : par erreur.

(6) Le du second et le du , qui figurent dans les éditions précédentes, sont détruits maintenant.

(7) Le n'est plus visible. Manque dans M. ; se trouve au contraire dans D. et L., où il a été fort probablement restitué par les éditeurs.

(8) Plus trace du de L., qui manque dans D. et M.

(9) D. : ; M. : ; L. : . La leçon L. est la meilleure. Lacune trop étendue dans D.

(10) L. porte au début de la ligne une lacune qui ne se trouve pas dans l'original.

(11) Déterminatif inexact dans D. et L.

(12) La forme du déterminatif est mauvaise dans D.

(13) Déterminatif mal reproduit dans D. et L.

(14) Le déterminatif de genre manque dans D. et L.

(15) M. et L. ajoutent à ce mot un pluriel qui n'existe pas dans l'original.

(16) Le très fruste.

(17) Le mot manque dans D. et L.

(18) M. : au lieu de ; L. . Le nom est complet et parfaitement visible dans l'original. La petite lacune placée devant , dans D. est à supprimer ; il s'agit d'une brisure de la pierre.

(19) D., M., L. : par erreur ; M. : au lieu de .

(20) Endommagé mais probable.

(21) Il ne reste que la moitié antérieure de ce signe, qui est coupé verticalement dans toute sa hauteur.

(22) L. : . Il n'y a plus qu'un . D. et M. n'ont également rien vu d'autre.

(23) Le endommagé mais certain. L. n'a pas noté la petite lacune qui précède ce signe et occupe l'emplacement d'un .

(1) Mauvaise graphie dans M. et L.

(2) D. : par erreur.

(3) L., le placé devant est à supprimer.

(4) Mauvaise graphie dans L.

(5) M. : à la place de .

(6) Mauvaise graphie des deux signes dans L.

(7) Le fragmentaire ; lecture très incertaine.

(8) Lacune trop étendue dans L.

(9) Leçon fautive dans L. : . Le de l'article du pluriel, dont la tête est détruite, est sûr.

(10) Le fragmentaire.

(11) D. : (fruste) ; M. : (le fruste). Le n'a laissé que des traces peu visibles ; on peut néanmoins le considérer comme certain.

(12) Lacune un peu grande dans D. et M.

(13) Déterminatif inexact dans L.

(14) Le déterminatif dans D. et L. n'est pas conforme à l'original.

(15) Mauvaise graphie dans D. et L.

(16) D. et L. ajoutent un au nom de Busiris.

(17) Le bas de détruit ; ce signe manque dans L. D. remplace par .

(18) La moitié antérieure du manque.

(19) Le haut de est brisé.

(20) D. : ; M. : (fruste) ; même leçon dans L. Il n'y a qu'un , lequel est fragmentaire.

(21) D. : ; graphie inexacte.

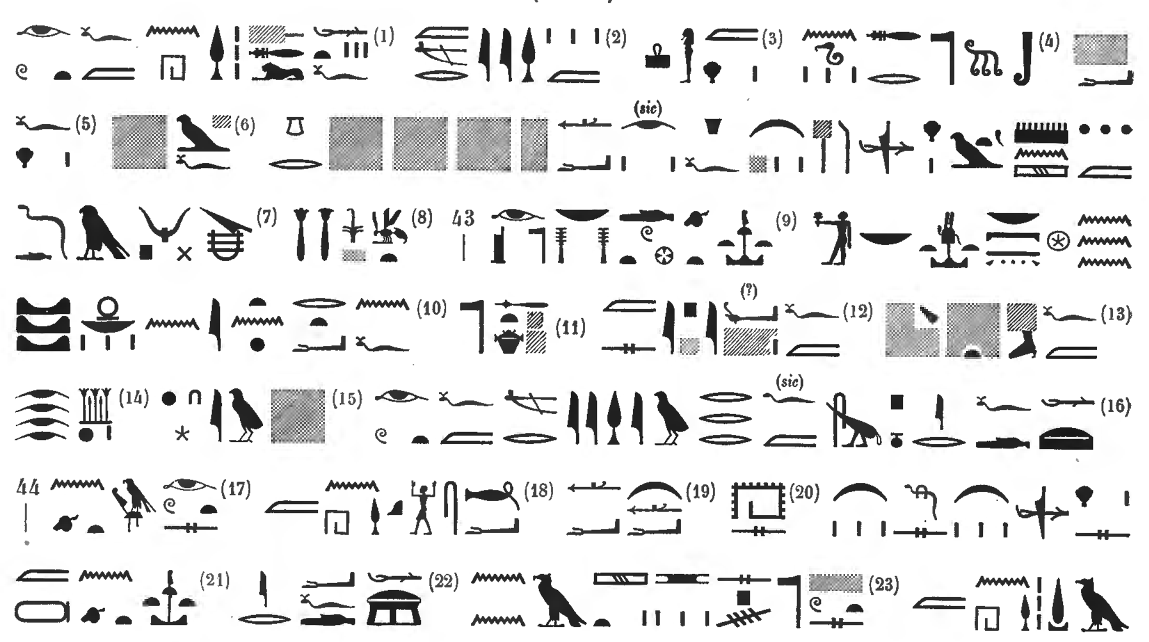
(22) La tête du manque.

(23) Le presque totalement effacé.

(24) Déterminatif inexact dans D. et L.

(25) D. a confondu le avec un . Il ne reste que la moitié antérieure de .

(26) Le manque dans L.



(1) M. : ; L. : , transcrit *sāl*. Il n'est plus possible de voir si le premier signe, dont il ne reste qu'un menu fragment à demi effacé, est un ; le second est sûrement un .
(2) L. : au lieu de .
(3) L. : pour .
(4) Traces, mais bien nettes dans le haut. Omis dans les éditions précédentes.
(5) Traces à peine visibles de ce groupe.
(6) Très petit fragment de la partie postérieure de .
(7) Mauvaise graphie dans D.
(8) Les deux figurent dans M. et L.; ils manquent dans D.
(9) Mauvaise graphie dans D. et L.
(10) Le groupe est omis dans L.
(11) D. : ; M. : (les trois derniers signes frustes); L. : . Aucune de ces leçons ne reproduit exactement l'original qui, dans son état primitif, devait porter , comme à la colonne 146.
(12) L. : . Leçon fautive; pas la moindre trace de . Le est en fort mauvais état; il n'en reste que la partie postérieure, faiblement visible. La lecture ne fait pourtant aucun doute; cf. colonne 146 : .
(13) Le très effacé.
(14) Le complément manque dans M.
(15) Lacune trop grande dans D. et L.
(16) Le haut seulement du déterminatif subsiste. Mauvaise interprétation dans L. : .
(17) Le fragmentaire. Manque dans D.
(18) L. : pour .
(19) Le est omis dans L.
(20) D. et L. : inexactement. [Le signe est rompu à sa partie supérieure, sur l'original.]
(21) Mauvaise graphie dans D. et L.
(22) La forme du déterminatif est mauvaise dans les précédentes éditions.
(23) La lacune qui suit dans D. est à supprimer.

(1) Traces de .
(2) M. : fruste. Le est intact et bien visible.
(3) D. : .
(4) Le mot est en mauvais état. Incomplètement déchiffré dans D. et M.
(5) L. : , par erreur.
(6) L. : au lieu de .
(7) Le complémentaire manque dans L.
(8) Mauvaise lecture dans D. : au lieu de . Le est d'ailleurs mal gravé dans l'original [où la partie supérieure arrondie manque].
(9) Graphie incomplète : , dans D.
(10) D. : au lieu de .
(11) La moitié supérieure de est détruite.
(12) Le troisième , qui figure dans les précédentes éditions est détruit.
(13) Un seul dans D. Il y en a deux de visibles. La lacune qui suit est beaucoup trop étendue dans L.
(14) D. : (fruste). Le mot est peu visible, mais tous les éléments en sont reconnaissables, sauf , que l'on distingue à grand peine.
(15) M. et L. ajoutent devant un qui n'existe pas dans l'original.
(16) Mauvaise graphie pour le premier signe du mot dans D. (); la leçon de M. et L. est également inexacte.
(17) Mauvaise graphie pour dans L.
(18) D. : au lieu de .
(19) L. remplace le déterminatif par .
(20) La forme du déterminatif dans L. n'est pas celle de l'original.
(21) Traces de la moitié postérieure du . Lecture douteuse.
(22) D. : au lieu de .
(23) Le fragmentaire.
(24) Le haut seulement du .
(25) L. ajoute à *kfny* un pluriel qui ne se trouve pas dans le texte original.

(1) Le , que les premières éditions portent ici, a disparu.
(2) Les trois manquent dans L.
(3) M. ajoute au un qui n'existe pas dans l'original.
(4) Il y a, à la suite du , un signe mutilé et indéchiffrable que Dümichen et Loret ont pris, certainement à tort, pour un ; il manque dans M. Le déterminatif, dont on voit quelques débris frustes, est en trop mauvais état pour que l'on puisse en reconnaître la forme. Loret propose la restitution «coffre». Elle offre peu de vraisemblance pour plusieurs raisons; j'aurai l'occasion d'y revenir dans la traduction.
(5) D. : au lieu de .
(6) Le , qui manque dans les éditions précédentes, est encore bien visible.
(7) Déterminatif inexact dans L.
(8) Petit fragment du .
(9) D. remplace par .
(10) L. : au lieu de .
(11) Le haut du seulement.
(12) D., M. : par erreur.
(13) D. remplace par . Le est aussi net que possible.
(14) Un débris de la partie antérieure du .
(15) Les éditions antérieures portent ; l'aigrette des oiseaux est peu visible.
(16) Déterminatif inexact dans L.

(1) D., M. : L. : . Le déchiffrement de ce mot reste incertain. Il n'y a pas de . Quant à , dont le haut est en mauvais état, ce peut être également un . En tout cas, il y avait au-dessus un petit signe maintenant illisible.
(2) L. : pour .
(3) L. : au lieu de . Faute de typographie? Le même échange à la colonne 48 dans et .
(4) Le haut seulement de est visible. Lacune trop grande dans D.
(5) Plus trace du qui figure dans les éditions antérieures.
(6) Fragment du .
(7) D. et L. remplacent le par un .
(8) Lacune dans M. à la place du [qui est un peu fruste dans l'original].
(9) L. remplace par .
(10) D. : ; M. et L. : . Aucune de ces graphies n'est conforme à l'original.
(11) D. : ; L. : . Ce signe est absolument différent de celui qui suit dans le texte. Mariette a reconnu que ce n'est pas un lion, mais il ne lui a pas donné la forme qu'il a dans l'original.
(12) Le du génitif manque dans L.
(13) Signe à peu près totalement détruit. Il ne reste qu'une partie de la tête de l'animal.
(14) Cette lacune n'est pas le résultat d'une destruction accidentelle, mais de la suppression d'un mot effacé par le graveur. Ces sortes de corrections sont assez fréquentes. D. a comblé l'espace vide avec deux frustes, bien qu'il n'y ait pas la moindre trace de sculpture.
(15) Le haut du second manque.
(16) L. : . Il n'y a pas de .
(17) Déterminatif inexact dans D. et L.
(18) Le déterminatif dans L. ne reproduit pas exactement l'original. Le personnage n'est pas coiffé de la couronne blanche; il porte un disque sur la tête.
(19) D. et L. : ; lacune dans M. est intact et bien net.
(20) Le qui suit la lacune dans L. n'est plus visible; il ne figure d'ailleurs pas dans les deux autres éditions. Le déterminatif est représenté à tort par dans M.

(1) La forme de ce signe est approximative dans M. et L.

(2) D. : , au lieu de . Il y a, à la suite de ces signes, une lacune très étroite que les précédents éditeurs n'ont pas remarquée.

(3) Le texte, depuis , était en meilleur état lorsqu'il a été copié pour la première fois.

(4) L. : au lieu de .

(5) D., L. : à la place de .

(6) L. ajoute entre et la fraction qui ne figure pas dans l'original.

(7) Fragment du .

(8) *Sic,* sans déterminatif.

(9) Forme inexacte dans D. et L.

(10) Lacune trop étendue dans D.

(11) La forme de ce signe n'est pas exactement rendue dans les éditions précédentes.

(12) Lacune à la place de ce signe dans D. et L. Restitution [ ] dans L. L'original est intact.

(13) D. et L. remplacent ce signe par une lacune.

(14) Forme inexacte dans L.

(15) Lacune à la place de dans L.

(16) L. : [ ]. Ce passage est intact dans l'original; il n'y manque qu'un . D. indique entre le du haut et celui du bas une lacune disproportionnée.

(17) Lacune trop grande dans M.

(18) Mauvaise graphie dans M.

(19) Traces de .

(20) Le , en bon état, manque dans les éditions antérieures.

(21) [Le , traversé par un joint de pierre, est mutilé.]

(22) Fragment du .

(23) Trait inférieur du ; le est détruit à demi.

(1) Le manque dans M. et L.

(2) Le déterminatif de matière ne figure pas dans L.

(3) D. et L. : ; M. : . Il y a sous le une petite cassure qui a probablement fait disparaître le de D. et L.

(4) Déterminatif inexact dans D. et L.

(5) Dümichen a publié en 1877, dans sa *Baugeschichte,* pl. XXXII, une seconde copie du texte qui suit jusqu'au milieu de la colonne 64. Elle s'écarte à tel point de son édition de 1866 et de l'original en plusieurs passages dont la lecture est maintenant encore très facile, qu'il est certain qu'elle a été faite sur une version différente. J'aurai l'occasion d'y revenir plus loin.

(6) Mauvaise forme du déterminatif dans L.

(7) D. : au lieu de .

(8) Le groupe (presque entièrement détruit) est remplacé par une lacune dans les précédentes éditions.

(9) Mauvaise graphie dans D. et L.

(10) D. : ; L. : . Le nombre est certain; il figure dans M. Le premier manque maintenant, mais la position des trois autres par rapport au implique son existence.

(11) La moitié seulement de est visible. M. et L. : ; lacune dans D. Il y a une large brèche dans le mur à l'endroit où devrait se trouver le ; elle est certainement très ancienne; le contexte, d'autre part, indique qu'on n'a pu le voir. La restitution du passage mutilé est semble-t-il facile : [ ] [ ] «on le laboure» (= le champs d'Osiris cité précédemment).

(12) Un petit fragment de l'extrémité de est visible.

(13) Très faibles débris et traces de .

(14) Fragment de . Le est aussi fragmentaire. Il est douteux que ce soit un comme l'a supposé Loret. En effet, une des petites saillies centrales caractéristiques de est encore apparente. Ce serait donc le pronom : «Règle pour le labourer»; il se rapporterait, comme plus haut, au champ d'Osiris, . D. porte fautivement un .

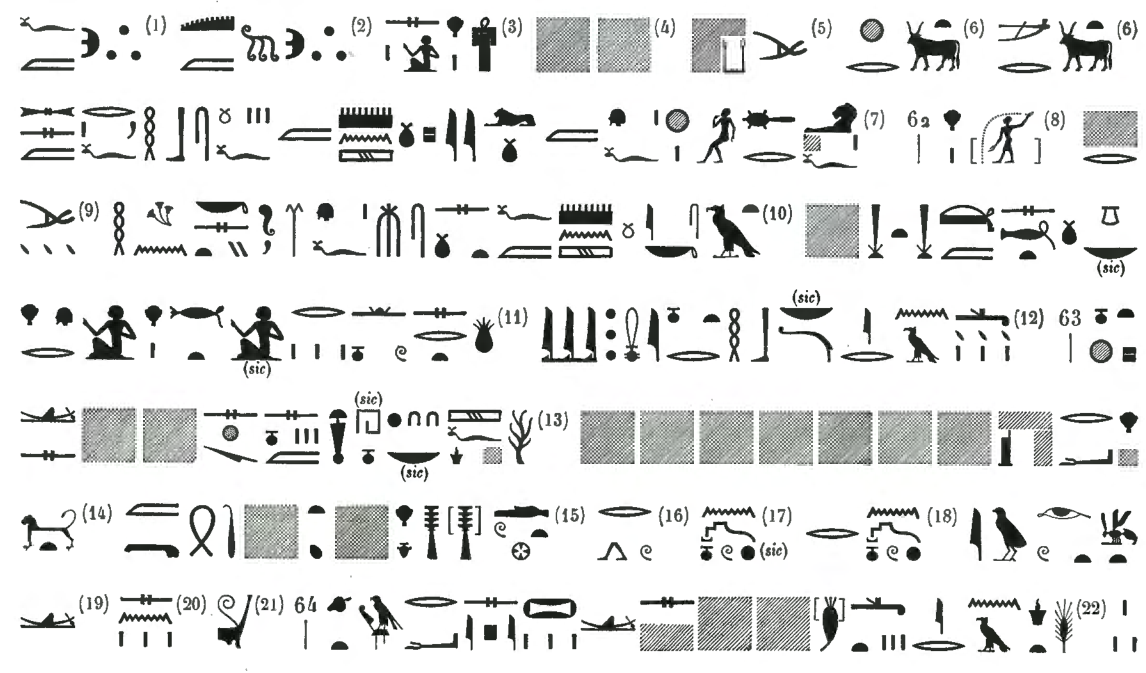
(15) Le haut et une jambe du sont détruits.

(16) La leçon de M. est impossible. Déterminatif inexact dans L.

(17) Le manque dans D.

(18) M. et L., leçon tronquée : .

(19) M. et L. donnent le déterminatif , qui manque dans D. La partie inférieure seulement en est encore visible.



(1) Le passage manque dans D.

(2) L. : ; le a été omis.

(3) L. ajoute à un qui ne figure ni dans l'original, lacuneux en cet endroit, ni dans les autres éditions.

(4) La lacune dépasse sensiblement en étendue la restitution proposée par Loret.

(5) Le est endommagé dans le haut, mais sûr. Il est remplacé par un dans M.

(6) Les trois éditions portent à la place de .

(7) Ce groupe, dont tous les éléments sont certains, n'a pas été relevé par les premiers éditeurs. Le bas de est un peu endommagé.

(8) La moitié inférieure de ce signe est détruite. Mauvaise lecture dans D. : .

(9) Le , bien visible, manque dans les précédentes éditions. M. Loret a restitué un dans la lacune. La présence du indique qu'il faut un .

(10) Le , dont les pattes manquent, est certain. L'article ne figure ni dans M. ni dans L., où la lacune est trop étendue; Dümichen a seulement relevé le .

(11) Mauvaise graphie du déterminatif dans les trois éditions.

(12) Le fragmentaire; manque dans D.

(13) Traces du déterminatif.

(14) La partie postérieure de ce signe a disparu.

(15) Fragment du bas du second . Loret a restitué groupe qui, sauf (fruste), est en parfait état de conservation.

(16) D. : par erreur.

(17) Le qui accompagne dans M. est à supprimer.

(18) M. ajoute à ce mot le groupe , dépourvu de sens; il n'y en a pas trace dans l'original.

(19) La forme de est mauvaise dans D.

(20) L. : , par erreur.

(21) Le manque dans D.

(22) D. remplace le déterminatif par .

(1) D. : , fautivement.

(2) Le fragmentaire. Au-dessus, petit fragment d'un trait horizontal, reste probable d'un .

(3) Ces deux signes à demi détruits mais sûrs. Ils manquent dans M. et L.

(4) Un petit fragment du . Le de M. et L. n'est plus visible. Il ne se trouve pas dans D.

(5) Mauvaise graphie dans D. et L.

(6) Le est fragmentaire.

(7) Traces du de . La leçon de L. est fautive. Lacune dans les autres éditions. Le texte est encore bien lisible.

(8) La petite lacune, devant , n'est pas indiquée dans L. Si l'on se reporte au même mot, au début de la colonne 65, il devait y avoir là un . La lacune placée devant dans M. est à supprimer, de même que celles qui encadrent ce signe dans L.

(9) L. modifie le texte par transposition des signes et adjonction d'un sous forme de restitution : []. L'original est en parfait état de conservation, sans la moindre lacune. D'autre part, le même mot se rencontre, légèrement mutilé, à la fin de la colonne 65 : , où le sens du contexte ne prête pas aux corrections faites ici.

(10) D. : au lieu de , très net.

(11) Lacune trop longue dans L.

(12) D. remplace par .

(13) D. : ; L. : .

(14) L. : , inexactement. Le disque placé entre les cornes de la vache, dans D., est à supprimer.

(15) Le manque dans D.

(16) D. : , au lieu de .

(17) La leçon de D. est fautive.

(18) L. : . Lacune trop étendue.

(19) D. : pour .

(20) L. corrige en . Cette transposition modifie le sens du texte. est ici l'article et non le complément de .

(21) Mauvaise graphie dans les éditions antérieures.

(22) Le omis dans D.

(23) D. : . Ce signe ne paraît pas une seule fois dans toute l'inscription.

(24) Le bas de manque; le haut est intact et bien net. Lacune dans les premières éditions.

(25) L. : .

(1) M. : pour .
(2) La moitié postérieure des bras est détruite.
(3) La plus grande partie du corps du manque.
(4) D., L. : .
(5) La leçon de D. est mauvaise.
(6) Le fragmentaire. Lacune trop grande dans L. à la place de ce signe.
(7) L. ajoute à un qui ne se trouve pas dans l'original.
(8) La leçon de L. est fautive ; celle de D., , est également mauvaise. Le déterminatif, fragmentaire, manque dans M. Il semble bien que ce soit un . Le haut du signe est encore assez net et l'on voit, dans le bas, l'extrémité recourbée de son appendice.
(9) D. et L. : .
(10) Peut-être la trace du haut d'un .
(11) Le manque dans L.
(12) Mauvaise graphie dans L.
(13) Le haut du seulement.
(14) Il ne reste que les pattes de l'oiseau.
(15) Mauvaise graphie dans D. et L.
(16) D. : pour .
(17) M. : au lieu de . Le déterminatif manque dans L.
(18) Le fragmentaire.
(19) Le mot qui figure dans L. n'est plus visible. Lacune dans D. et M.
(20) D., L. : à la place de . Cette substitution étant habituelle dans les deux éditions, je ne la signalerai plus lorsqu'elle se présentera de nouveau.
(21) Lacune trop courte dans M. et L. Le bas seulement du est visible.
(22) D. et L. : , par erreur.
(23) D. : .

(1) Peut-être un fragmentaire.
(2) L. : .
(3) Le en fort mauvais état mais à peu près certain.
(4) L. remplace par .
(5) D. : .
(6) D. : ; M. : ; L. : . Le déterminatif semble être un , dont il ne reste que des traces.
(7) D. : ; M. et L. : . Il n'est plus possible de vérifier ces leçons sensiblement différentes, car les chiffres placés à côté de ont complètement disparu, une brèche ayant été faite dans le mur à leur emplacement.
(8) Fragment du . D. : au lieu de .
(9) D. et L. : fragmentaire à la place de (le en mauvais état). Lacune dans M.
(10) D. et L. : . Il n'y a qu'un ; le est bien net, il figure dans M.
(11) Ce signe, complet dans les éditions précédentes, est maintenant presque entièrement détruit ; il n'en reste qu'un petit morceau de la partie postérieure.
(12) Un fragment du .
(13) D. : ; M. : ; L. : . Le seul subsiste.
(14) D. : , par erreur.
(15) D. remplace le déterminatif par .
(16) L. : . Le n'est plus visible. Il n'a été relevé ni par D. ni par M.
(17) Groupe indéchiffrable sous . Ce n'est certainement pas un , comme D. l'a pensé. Lacune dans M. ; L. : . Le seul signe certain, , manque dans cette édition.
(18) M. fait suivre d'une lacune inexistante.
(19) Le pluriel manque dans M. et L.
(20) Ce passage, en mauvais état, a été déchiffré de façon différente : D. : ; M. : ; L. : .

La leçon de M. est la meilleure. Tout en restant incomplète. On voit encore sous un petit fragment de signe horizontal et, à la suite de, deux à demi effacés. Le groupe mutilé doit certainement se lire.

(1) Déterminatif inexact dans D. et L.

(2) Le de L. est détruit; il ne figure pas dans les autres éditions.

(3) M., L. : . Le est fruste mais reconnaissable.

(4) D. : ; L. : . L'original est différent; est très net.

(5) La lacune comblée dans L. par les noms de sept divinités est beaucoup moins étendue qu'il paraît dans cette édition.

(6) D. : au lieu de .

(7) D. remplace le premier par un .

(8) D., L. : . Le n'est plus visible. Lacune dans M.

(9) D. : ; M. : ; L. : . Aucune de ces leçons n'est exacte. Le déchiffrement du texte ne présente aucune difficulté. Il y a, à la place du de L., un dont le côté droit manque; l'identification en est sûre. D'autre part, les unités qui l'accompagnent sont groupées de telle façon que, malgré la légère mutilation dont elles ont souffert, on ne peut douter qu'il s'agit du nombre « dix-sept ». La preuve en est d'ailleurs facile à faire. Il est question un peu plus loin de 17 autres barques, lesquelles, ajoutées à celles-ci, forment un total de 34, conforme à celui qui est indiqué à la fin de la colonne 77.

(10) Le placé à côté de dans D. et L. n'est plus visible. Il ne figure pas dans M.

(11) Mauvaise graphie dans D. et L.

(12) D. omet le déterminatif . Le graveur, ainsi qu'il l'a fait pour quelques groupes de la fin de la colonne 77 et du début de la colonne 78, a transposé le de *š-t*, les deux lettres de *pn* et, un peu plus loin, les éléments de la préposition *ḥr*.

(13) Le nombre est incomplet dans D. et inexact dans L.

(14) Mauvaise graphie dans D. et L.

(1) Le qui précède dans D. est à supprimer.

(2) L. : au lieu de .

(3) L. : , par erreur.

(4) Les deux premiers signes du mot sont faiblement visibles; ils manquent dans M. Le déterminatif est fragmentaire; L. le remplace par .

(5) Le détruit presque en totalité. Il ne figure pas dans les précédentes éditions, ainsi que le pluriel qui l'accompagne.

(6) Martelé mais encore bien visible. Lacune dans D. et M.; L. indique à la place de ce signe une lacune sept fois trop longue.

(7) Le manque dans M.

(8) D. remplace le par un .

(9) D. : , par erreur.

(10) D., mauvaise graphie; L. : . [Sur l'original, l'aigrette de l'oiseau est en réalité rattachée au cou.]

(11) Le placé au-dessus de et celui qui se trouve sous le , dans D., sont à supprimer. Le déterminatif dans L. n'est pas exact. Il est en tout point semblable à un dans l'original.

(12) L., déterminatif incomplet.

(13) M. omet .

(14) La moitié antérieure de manque.

(15) D. : ; M. et L. : . La leçon de D. est la meilleure. L'anneau du sceau est très net. La forme de ce signe n'offre d'ailleurs aucun point de ressemblance avec celle du .

(16) Le manque dans L.

(17) L. corrige ce signe en .

(18) L. : .

(19) Le omis dans L.

(20) D. : au lieu de .

(21) M. et L. : ; D. : (fruste). Le est un peu effacé mais certain. Ce pronom se rapporte au mot *daït*, qui est féminin.

(22) D. : pour .

(23) L. substitue à .

(1) Le nombre « sept » intact dans M. et L. Une unité manque dans D., ce qui reproduit l'état actuel de l'inscription.

(2) Mauvaise graphie dans D. et L.

(3) D. et L. : , par erreur.

(4) D. et L. : .

(5) L. remplace par .

(6) L. : au lieu de .

(7) D. : ; L. : . Ces graphies fautives de et de , et qui ne se rencontrent jamais dans notre texte, sont constamment employées dans D. et L. Je ne signalerai plus ces substitutions lorsqu'elles se renouvelleront.

(8) D. : , par erreur.

(9) L. : .

(10) D. : Mauvaise graphie.

(11) L. : .

(12) D. omet .

(13) D. : . Le est un peu effacé mais certain.

(14) Le est détruit partiellement ; l'extrémité postérieure manque. Il me semble voir, au-dessous, la boucle supérieure d'un .

(15) [Le joint de deux blocs passant au-dessous du premier de empêche de savoir exactement si le texte portait , également possible, ou .]

(16) D. substitue à , très net.

(17) Fragment du ; est également endommagé à la partie antérieure.

(18) Ce passage, depuis , a été mal ou incomplètement déchiffré par les premiers éditeurs.

(19) D. : au lieu de .

(1) Mauvaise graphie de dans D.

(2) Déterminatif inexact dans L. Il diffère légèrement de dans l'original en ce que le sommet en est arrondi.

(3) Mauvaise graphie dans L.

(4) L. : au lieu de .

(5) M. et L. : à la place de .

(6) D. substitue à .

(7) D. : .

(8) D. : , par erreur.

(9) Le déplacement de , dans L., modifie le sens de la phrase.

(10) L. remplace par .

(11) Les pattes de l'oiseau sont intactes ; le corps est en très mauvais état.

(12) Il ne reste rien du que M. et L. placent à la suite de . L'espace vacant au bas de la colonne est du reste bien petit pour que ce signe ait pu y être gravé.

(13) L. remplace par le couteau placé sur les genoux du dieu.

(14) M. et L. ajoutent un au texte original.

(15) Déterminatif inexact dans L.

(16) Le bas du déterminatif est endommagé ; le haut très net. Manque dans les premières éditions.

(17) Déterminatif inexact dans L.

(1) Complet dans M. et L., manque dans D.

(2) M. et L. : . Leçon douteuse et probablement fautive. Le (non relevé par D.) n'est plus visible. La dimension de la lacune, déduction faite du bas de à présent détruit, correspond à celle de précédé de , qui figure au commencement de la colonne 88, forme employée de préférence dans le texte ; elle est insuffisante pour que l'on puisse y introduire un autre nom géographique entre ceux d'Abydos et de Saïs. La restitution la plus vraisemblable serait [ ] .

(3) M. indique au-dessous de un fruste qui ne figure pas dans l'original.

(4) Le groupe manque dans D.

(5) M. et L. font suivre ce groupe d'une petite lacune qui n'existe pas.

(6) Lacune trop longue dans les précédentes éditions.

(7) M. : , par erreur. Le début de la colonne 88, jusqu'ici, manque dans L.

(8) D., M. et L. : . Le petit signe placé devant a une forme assez vague. Il est arrondi du haut et plat du bas ; les appendices latéraux caractéristiques de ne sont pas marqués. C'est je crois un mal gravé à cause de sa taille réduite, ce qui s'est produit parfois dans notre texte pour . Le XIe nome du Delta n'est cité dans aucun autre passage du rituel alors que le nome Athribite y est mentionné fréquemment.

(9) D. : ; L. : . Il n'y a ni lacune ni trace de pluriel à la suite de ce mot dans l'original.

(10) D. : , par erreur.

(11) L. : au lieu de .

(12) L. : .

(13) L. : . Le déterminatif est endommagé, mais il s'agit sûrement de .

(14) M. : . Le détruit dans le bas est certain. L'extrémité des pattes antérieures est visible.

(15) La leçon de D. et L. est incomplète.

(16) L. : , par erreur.

(17) L. : au lieu de .

(1) Le manque dans L.

(2) L. remplace par .

(3) Le déterminatif ne figure pas dans D. et L.

(4) Traces du déterminatif.

(5) D. et L. : , à la place de .

(6) D. et L. : ; M. : fruste. La leçon de M. est impossible ; l'autre est à peu près certaine, à cause du déterminatif. Le signe est détruit sauf quelques traces imprécises et, peut-être la pointe des deux oreilles.

(7) Le passage compris entre et de la colonne 94 est omis dans D.

(8) Mauvaise graphie dans L.

(9) Déterminatif inexact dans L.

(10) Le complémentaire indiqué dans L. ne figure pas dans l'original.

(11) Le corps du est détruit.

(12) D., M. et L. : . Par sa forme, l'oiseau ressemble beaucoup plus à . Il tient la tête haute et non abaissée comme dans ; son [cou], toutefois, est d'une longueur démesurée.

(13) Le , dont il ne reste que des traces, manque dans M. et L.

(14) L. indique une lacune inexistante au-dessus de .

(15) Lacune trop étendue dans L.

(16) La moitié postérieure de est détruite.

(17) D. et L. : au lieu de .

(18) Le , un peu martelé, manque dans M.

(19) L. remplace par .

(20) Le incertain ; le bas du signe est dégradé.

(21) Le est fruste mais certain.

(22) Traces du second .

96

97

98

99

100

(1) M. : ; L. : . Le *ta* affecte ici une forme qui se rencontre parfois dans les inscriptions du temple de Dendara.

(2) L. : . Restitution sans doute. Le texte est détruit après . D. et M. ne donnent rien de plus.

(3) D. et L. : au lieu de .

(4) M. indique à la fin de la colonne une lacune qui n'existe pas dans l'original. [A partir du signe que précède, jusqu'à la fin de la colonne, les signes sont bizarrement agrandis ; ils ne sont plus groupés en quadrats mais se suivent un par un, cf. pl. VI.]

(5) Mauvaise graphie pour dans les trois éditions.

(6) Mauvaise graphie du déterminatif dans L. ; la lacune de D. n'existe pas dans l'original.

(7) L. : .

(8) L., mauvaise graphie du déterminatif.

(9) D. et L. ajoutent un à l'original.

(10) [Ce signe possède deux uraeus dans l'original.]

(11) Mauvaise lecture dans L. : . L'original porte très nettement le signe représentant une pièce de viande de boucherie qui, sous des formes assez variées, sert à écrire le nom du nome Létopolite.

(12) D. : au lieu de . Le trait vertical du signe est tout ce qui reste de .

101

102

103

104

105

(1) L. : déterminatif inexact.

(2) Le groupe , qui figure dans L. est aujourd'hui détruit.

(3) Le déterminatif , qui n'est plus visible, se trouve dans les éditions précédentes.

(4) L. : déterminatif inexact.

(5) D. : × pour ; supprimer la lacune qui suit dans M.

(6) Déterminatif inexact dans D. et L.

(7) Le déterminatif de L. ne figure pas dans les deux autres éditions. Il n'est plus visible; il y a un trou à la place.

(8) Le et le sont endommagés mais certains.

(9) L. remplace par .

(10) Le bas du détruit. L. : . La position du et l'espace réduit occupé par le mot indiquent un groupement semblable à celui qui se trouve un peu plus bas dans la même colonne. Il n'y avait certainement pas de .

(11) L. remplace par .

(12) La préposition manque dans L.

(13) Le bas de est détruit.

(14) Il ne reste qu'un fragment du .

(15) Le manque dans L.

(16) L. omet le .

(1) (2) (3) 106 (4) (5) 107 (sic) (6) (7) 108 109 (8) (9) (10) (11) (12) (13) 110 (sic) (14) (15) (16) (17) (18)

(1) [Ce signe a deux uraeus dans l'original.]
(2) Mauvaise graphie de … dans L.
(3) Leçons fautives dans D. : … ; M. : … ; L. : ….
(4) Mauvaise graphie dans D. et L.
(5) Plus trace du … indiqué dans M.
(6) Déterminatif inexact dans D. ; M. et L. : … , par erreur.
(7) Le … omis dans D.
(8) D. : … au lieu de … . La leçon … de L. est erronée quant à l'orthographe ; la restitution du … est inutile et en outre impossible, car il n'y a pas de lacune devant … .
(9) Petit fragment de la partie postérieure du … .
(10) M. remplace … très net par … .
(11) Le … est presque entièrement détruit.
(12) Le … fragmentaire, à peine visible.
(13) Traces du … . Le … de D. et L. est effacé.
(14) Supprimer le … qui suit … dans D.
(15) L. remplace … par … .
(16) A la suite de … , un petit trait vertical que M. a rendu par un … fruste. Il semble plutôt appartenir à un … , mais sa faible dimension ne permet pas de conclure.
(17) L. donne le mot complet. Il est fragmentaire, comme dans les deux autres éditions.
(18) L. remplace le … (très net) par un … .

(1) (2) 111 (sic) (3) (4) (5) 112 (6) (7) (8) (9) 113 (10) (11) (12) (?) (13) 114 (14) (15) (16) (17) 115 (18)

(1) M. et L. : … au lieu de … .
(2) L. : … à la place de … .
(3) Le déterminatif … manque dans D. et L.
(4) D. et L. : … au lieu de … .
(5) La moitié postérieure de … manque. L. ajoute un … aujourd'hui disparu et qui ne figure ni dans D. ni dans M.
(6) L. remplace … par … .
(7) D. et M. : … fruste ; L. : lacune. Le bas des … est détruit, mais ces signes sont absolument certains.
(8) Traces du … . Le mot complet, … , figure dans les éditions antérieures.
(9) M. et L. : … . Il n'y a pas de … mais un … à la place. Les deux éditeurs ont confondu le … qui suit ce mot avec un … .
(10) D. : … par erreur.
(11) D. et L. remplacent … par … .
(12) M. et L. : … à l'extrémité de la lacune. Il y a un … bien net, peut-être un … fragmentaire et rien d'autre.
(13) Il n'y a plus qu'un petit fragment de … .
(14) Le … manque dans L.
(15) Le nombre est inexact dans D.
(16) L. remplace … par … .
(17) D. : … au lieu de … .
(18) Le … manque dans D.

(1) L. : […] inexactement.
(2) Le […], visible dans les autres éditions, est détruit.
(3) Le ■ qui figure dans M. et L. n'est plus visible.
(4) Traces du […].
(5) Mauvaise graphie dans D. et L.
(6) M. : […]; L. : […].
(7) D. : […] au lieu de […]. M. : […]; L. : […].
(8) Le […] omis dans L.
(9) L. : […]. L'étendue de la lacune (très exagérée dans D.) ne permet pas de restituer autre chose que […]. Le verbe […] est d'ailleurs inutile puisque […] est complémentaire de […], comme à la col. 70.
(10) La leçon […] de L. est fautive.
(11) Les deux […] manquent dans D.
(12) D. indique après ce mot une lacune qui n'existe pas.
(13) L. : […], par erreur.
(14) Le haut de […] est détruit.
(15) Ce mot manque dans L.
(16) L. : […], inexactement.
(17) Le bas de ce signe est effacé.
(18) L. restitue à la suite de ce nombre la fraction […]. Il n'y a pas de lacune dans l'original.
(19) Traces de […].

(1) Un très petit fragment du […]. Ce signe est intact dans les premières éditions.
(2) Le mot […] est fragmentaire mais certain. Le […] manque dans M. Lacune à la place des deux signes dans D.
(3) D. et L. ajoutent à […] un […] qui ne se trouve pas dans l'original.
(4) L. restitue un […] au début de la colonne, où il n'y a pas de lacune, mais omet le […], qui est très net.
(5) Le […] un peu endommagé, mais sûr; D. : […], au lieu de […].
(6) L. : […]. Il s'agit d'une restitution. Il ne reste que la partie inférieure de l'oiseau, comme on peut le voir dans D. et M. Ce fragment permet d'identifier le signe exactement. Les pattes de l'oiseau, qui sont intactes, sont celles d'un […] et non d'un […]. La différence est si tranchée dans les deux cas que l'on ne peut s'y méprendre. Le même mot se rencontre dans une phrase identique de notre texte, col. 34-35, où il est orthographié […]. Les auteurs du *Wörterbuch*, qui ont utilisé les éditions de ce rituel sans les collationner sur l'original, ont adopté la leçon […]; ils l'ont rapprochée de […], transcrit *škm* et traduit par « envelopper, recouvrir (avec des branches) », *op. cit.*, t. IV, p. 318. La transcription s'appuie évidemment sur la forme fautive […], car elle ne tient pas compte de la prononciation régulière de […], *gs*, qui figure dans l'autre exemple. La consonne *m* ne s'écrit jamais par […]. L'une des graphies est de toute façon incorrecte, soit que […] ait été omis dans *sk*, soit que ce signe, s'il ne se lit pas *gs*, représente un déterminatif de son mal interprété par le graveur. Je reviendrai sur cette question dans la traduction.
(7) Le […] manque dans D.
(8) L. : […].
(9) Dans D. et M. figurent deux […] dont l'emplacement est occupé par un trou.
(10) La lacune n'est pas indiquée dans D. et L.
(11) L. : […]. Le […] est parfaitement net.
(12) Il ne reste que la partie antérieure de l'animal.
(13) D. : […]; L. : […]; M. : […] (fruste). Le signe est intact.
(14) D. : […]; L. : […]. Les deux graphies sont fautives.
(15) Traces du premier […]. Déterminatif inexact dans L.

(1) (2) (3)

(4) 124 (5) (6)

(7)

125

(8) (9) (10)

126 (11)

(12) (13)

127 (14) (15)

(16) (17)

(1) Mauvaise graphie dans D. et L.

(2) Ce signe endommagé du haut mais sûr.

(3) M. : pour . Ce signe a été déplacé dans les trois éditions, ce qui peut donner lieu à une interprétation erronée.

(4) Cette colonne de texte manque dans D.

(5) Petit fragment du .

(6) M. et L. : .

(7) M. et L. : , ce qui ne signifie rien. Les éditeurs n'ont pas remarqué que le sculpteur, ayant d'abord placé hors de l'alignement les qui accompagnent et , a rectifié son erreur en les gravant de nouveau dans la bonne position. Les superflus ont été sans doute bouchés avec du plâtre, ainsi qu'on le faisait en pareil cas; celui-ci étant tombé, les signes ont reparu.

(8) Le manque dans M.

(9) Le est omis dans M.

(10) Le haut du seulement. Le mot est complet dans M. et L.; le déterminatif détruit dans D., qui le remplace par une lacune de dimensions exagérées. Même lacune excessive dans L., bien que figure dans cette édition.

(11) L. : . Il n'y a plus trace du dans l'original; il ne se trouve pas non plus dans D. et M.

(12) D. : ; M. . Le est certain. Une éraflure de la pierre a simplement défiguré un peu la main.

(13) L. remplace le déterminatif par .

(14) D. : au lieu de .

(15) Traces extrêmement faibles et incertaines d'un signe qui paraît être ; cf. un peu plus bas, même colonne, l'expression .

(16) Le mot complet dans D. et L., M. le reproduit dans l'état où il est aujourd'hui.

(17) La leçon de D. est fautive.

(1) (2) (3) (4) (5) 128

(6)

(7) (8)

129 (9)

(10)

130

(11) (12) 131

(13)

(sic) (14) 132 (15) (15) (16)

(sic) (17) (18) 133 (19)

(1) D. : à la place de ; L. : pour .

(2) M. : au lieu de .

(3) D. : (fruste); M. et L. : ; le n'est plus visible.

(4) Le et le qui figurent dans M. et L. n'existent pas. Il y a à la place un second dont il ne reste que la moitié antérieure.

(5) Il ne reste que l'extrémité du .

(6) La leçon de D. est fautive.

(7) L. donne un qui ne figure pas dans les autres éditions et n'est plus visible dans l'original.

(8) L. : au lieu de .

(9) Le haut du et du très net.

(10) Graphie incomplète et fautive dans D.

(11) Le est fragmentaire.

(12) Le troisième à peine visible.

(13) L. : au lieu de .

(14) La leçon * de D. est fautive. L. remplace par .

(15) Mauvaise graphie dans D. et L.

(16) Le second groupe manque dans D. et L.

(17) La lacune placée entre *nw* et *iw* dans D. doit être supprimée.

(18) D. introduit ici une longue lacune qui n'existe pas dans l'original.

(19) L. : .

(1) Déterminatif inexact dans D. et L.

(2) Le , aujourd'hui détruit, figure dans D. ; M. et L. : . La place manque pour le second .

(3) L. : au lieu de . [Mais l'original, il faut le reconnaître, présente une forme très proche de . Toutefois la partie supérieure de la boucle n'est pas retournée, comme dans les exemples de la colonne voisine.]

(4) Les mots omis dans D.

(5) Le qui accompagnait a été remplacé par une lacune trop grande dans D. et L. [La trace de ce est d'ailleurs visible.]

(6) Le fragmentaire.

(7) D. omet le .

(8) Le très endommagé.

(9) L. : . Le un peu endommagé du haut ; très net.

(10) L. : , pour .

(11) D. : au lieu de .

(12) Le en fort mauvais état et peu certain dans son état actuel. Lacune dans D. ; fruste dans M. ; transcrit inexactement dans L. - D. le fait suivre d'un et introduit après le déterminatif un fruste qui ne figurent pas dans l'original.

(13) L. : . Leçon entièrement fautive.

(14) Le manque dans L.

(15) L. : par erreur.

(16) Graphie inexacte pour dans L.

(17) D. et L. : .

(18) Le nombre manque dans D.

(19) Le qui accompagne omis dans D.

(20) M : au lieu de .

(1) Mauvaise graphie dans D. et L.

(2) Le qui suit le nombre manque dans D.

(3) D. omet .

(4) Traces du . L. : ; la lacune n'est pas indiquée.

(5) Graphie inexacte pour le déterminatif dans D. et L.

(6) Le déterminatif manque dans D.

(7) D. remplace par .

(8) D. et L. : par erreur. [Mais le signe original est une sorte de compromis entre , nécessaire pour le sens, et .]

(9) L. : ; omet .

(10) D. : , inexactement ; le mot manque dans L.

(11) Mauvaise graphie pour dans D. et L.

(12) Il y a, dans D., un au début de la colonne. Cette lecture est impossible. Il n'a pu y avoir là que le nom de la mesure suivi d'un nombre. Il ne reste de celui-ci, parmi des traces confuses de gravure, qu'un bien net. La partie détruite du texte n'a pas une étendue suffisante pour contenir la restitution de L. : , qui ne tient pas compte, d'ailleurs, du fait que les quantités de sont toujours évaluées en et non indiquées par un nombre seulement.

(13) L. : .

(14) Le manque dans D.

(15) L. omet .

(1) La lacune placée entre et , dans D. est à supprimer.
(2) Le omis dans M.
(3) L. : au lieu de .
(4) Substitution de à dans L.
(5) L. remplace par .
(6) L. : au lieu de qui, avec sa variante , est presque exclusivement employé dans cette inscription pour écrire la consonne *b* et la syllabe *bꜣ*.
(7) Le un peu fruste mais certain.
(8) Le manque dans M.
(9) Mauvaise graphie du déterminatif dans D. et L.
(10) Les deux extrémités du seulement. Lacune dans D. et M. Le signe est complet dans L.
(11) La leçon de L. n'est pas conforme à l'original.
(12) D. : ; M., L. : (frustes dans M.). Ce mot *ꜣrḫ* est suspect; il ne répond à aucune forme connue. Le premier signe est fragmentaire : les pattes et la partie postérieure du corps de l'oiseau sont détruites; mais il n'est pas douteux que ce soit un . Il n'y a plus le moindre vestige du , dont l'emplacement est occupé par un trou profond qui s'étend jusqu'à mi-corps du . Le est représenté par un rond en creux sans aucun détail.
(13) D., L. : au lieu de .
(14) Le placé entre et , dans D. est à supprimer; il ne figure pas dans l'original.
(15) L. remplace ce signe complexe par trois .
(16) D. : au lieu de .
(17) Ce mot et la lacune qui le précède ne se trouvent pas dans D. Le haut de est détruit.

(1) D. : ; le est bien visible.
(2) D. : . L. : à la place de ; même substitution au mot suivant.
(3) Le est fortement endommagé; il n'en reste qu'une partie de la tête et le dos. La lecture de M. est impossible.
(4) Du , relevé par M. et L., quelques traces seulement sont visibles.
(5) L. remplace par .
(6) D. et L. : . [Mais cf. note concernant l'épigraphie du même signe, col. 141, *in fine*.]
(7) Le pluriel, qui figure dans L. est détruit. Lacune à la même place dans D. et M.
(8) Signe très endommagé mais sûr. M. donne seulement . La leçon de D. est inexacte.
(9) La leçon de D. est fautive.
(10) L. : au lieu de .
(11) D. omet les trois derniers signes du mot.
(12) Le , qui figure dans M. et L. est complètement effacé. D. le remplace par .
(13) Le passage manque dans M. et L.
(14) Le texte, depuis , a laissé des traces si faibles qu'il n'est plus possible d'en tirer rien de précis. Lacune totale dans D.; M. : . Loret a tiré de ces éléments incertains la restitution suivante : , mot qu'il rapproche de . Autant que le mauvais état de la pierre permet d'en juger, le premier signe n'est pas un mais un , dont l'extrémité du corps et une corne sont visibles. La forme générale du suivant rappelle d'une façon assez vague celle d'un oiseau; la position du corps et l'amplitude des ailes feraient plutôt penser à un qu'à un . Une lacune d'un peu moins d'un cadrat le sépare du déterminatif, très fruste, qui n'est certainement pas mais plus probablement . Pas le moindre vestige de .
(15) Je ne vois pas le qui figure dans L. Le n'a laissé que des traces. Le de M. n'existe pas dans l'original. La tête de fruste; ce n'est pas un comme dans L.

(1) L. : . Il ne reste que la tête de l'oiseau, qui est celle d'un faucon.
(2) M. et L. : au lieu de .
(3) Le fragmentaire.
(4) Le figure seulement dans L. Il est entièrement détruit.
(5) La leçon de L. est inexacte. Il n'y a pas de dans l'original.
(6) Mauvaise graphie dans D. et L.
(7) Le fragmentaire mais certain.
(8) Le fruste placé entre et dans M. n'existe pas.
(9) Les éditions antérieures portent toutes ici un . C'est évidemment qu'il faut lire. Le bas du signe est endommagé, mais on voit nettement le pied antérieur.
(10) M. remplace par un fruste. Le passage compris entre et manque dans D.
(11) La leçon de L. est mauvaise. Le légèrement abîmé ; le qui l'accompagne très net.
(12) Le en partie effacé.
(13) D. remplace (endommagé) par ×.
(14) Le manque dans D.
(15) Graphie incomplète du mot dans D.
(16) M. remplace par .
(17) L. : au lieu de .
(18) M. substitue à .

(1) La lecture de L. est inexacte.
(2) [A partir d'ici les signes sont étirés pour remplir la colonne. Malgré ce procédé, il reste à la fin de la colonne deux quadrats vides.]

Chapitre Deuxième

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRES

Le texte présenté ici avec la traduction diffère du précédent en ce que les lacunes y ont été comblées dans la mesure du possible. J'y ai introduit en outre un certain nombre de corrections, ainsi que des signes ou groupes de signes visiblement oubliés par le graveur. Ces additions sont faites, pour le plus grand nombre, d'après d'autres passages intacts ou plus corrects du même document. J'ai jugé préférable de ne pas les faire figurer dans la version imprimée ci-dessus afin de ne modifier en rien l'aspect sous lequel il se présentait au moment où je l'ai copié, et surtout parce qu'elles nécessitent des éclaircissements parfois trop longs pour être ajoutés aux notes nombreuses, mais indispensables, par lesquelles j'ai justifié mes lectures, fréquemment différentes des leçons des éditions antérieures.

Il est scindé en sept parties ou « livres » correspondant aux sept opuscules qu'il réunit et dont six portent un titre particulier. Ces livres sont sectionnés à leur tour en paragraphes qui débutent généralement par la particule *ir*.

Les lacunes que j'ai pu combler sont indiquées par [ ]; les autres par [....]. Les signes isolés et les membres de phrase rétablis sont placés entre crochets ayant la forme suivante : ⟨ ⟩.

LIVRE PREMIER

§ 1. —

§ 1. — Ce qui concerne le [Grand] Sar dans la Maison cachée, à Coptos [1], est fait [2] en travail de jardin [(1)] de la Maison de Shentit avec de l'orge [3] et [4] du sable [5], et [6] le lambeau [(2)] du corps divin [(3)] au moyen du bassin du lambeau divin et fabriqué avec de l'orge et du sable pareillement.

(1) Pour ce mot, voir ci-dessus, p. 53 et suiv.

(2) Voir p. 51.

(3) cf. Erman-Grapow, *Wörterbuch* t. III, p. 39.

Col. 1 [1]. — Le début de la première colonne est en mauvais état; quelques signes sont mutilés ou détruits. Le de , qui figure seulement dans l'édition de Loret n'est plus visible; son emplacement est marqué aujourd'hui par une dépression assez profonde de la pierre. Il ne reste que la tête, le bras droit et le bâton du . La restitution [] faite d'après la col. 5, paraît s'imposer (le bâton de est encore apparent). Elle a été d'ailleurs proposée par Loret [1]. Le nom de « Grand *sar* » est souvent attribué à Osiris en différents lieux.

V. Loret a tenté à deux reprises de compléter cette portion du texte. Il l'a fait la première fois d'une façon partielle : « *le grand.... caché* » [2], attribuant à *imn·t[w]* la fonction d'adjectif verbal, ce qui n'est pas possible, la désinence s'écrivant invariablement à l'époque où le texte fut gravé; il y a en outre, sous le , un fragment de trait horizontal qui provient sûrement d'un .

La seconde restitution : [3] excède de beaucoup l'étendue de la lacune. Je n'ai pas aperçu la moindre trace de la préposition , que Dümichen et Mariette n'ont pas vue non plus. Une fois le nom du dieu rétabli, il reste un espace juste suffisant pour contenir le groupe [] [4], qui se rencontre en plusieurs autres passages (col. 32, 99). On constate d'ailleurs que, dans les douze autres paragraphes rédigés sous la même forme qui constituent le 1er livre du rituel, revient neuf fois contre deux fois ; le § 12 débute différemment.

Brugsch a introduit aussi *ʿ·t* dans sa traduction.

La mienne, dans l'ensemble, s'écarte sensiblement des précédentes, que voici :

« *Le Grand ..... caché dans Coptos,* est placé dans la cuve du temple de Šenti, et façonné en blé et gâteau, — ainsi que le lambeau des divins membres, placé dans le bassin de Sep, et façonné également en blé et gâteau » (Loret) [5].

« Betreffend den [Osiris Serapis] im Serapeum *Â-âment* der Stadt Koptus, so werde er ausgeführt in Form einer Garten-Anlage des Heiligthumes der Göttin *Šont* mit Hülfe von Gerstenkörnern auf Sand, gemeinschaftlich mit den Reliquien des heiligen Gliedes in dem Reliquienkasten, das dargestellt werde mit Hülfe von Gerstenkörnern auf Sand in gleicher Weise » (Brugsch) [6].

J'ai tenu compte, dans la traduction, de la particule qui est placée ordinairement au début des paragraphes. Loret l'a retranchée « pour éviter la forme emphatique

(1) *Rec. de trav.*, t. V, p. 97.
(2) *Op. cit.*, t. III, p. 44.
(3) *Op. cit.*, t. V, p. 97.
(4) Le de est encore parfaitement visible.
(5) *Rec. de trav.*, t. III, p. 44.
(6) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 79.

et peu française que donnerait à la phrase une version par trop littérale ». Dans le cas présent, elle ne fait pas fonction d'auxiliaire, « il est, il y a, il y a que », comme il le suppose [1]. Elle exprime le rapport, la relation, la dépendance, « ce qui est de, ce qui se rapporte à, ce qui concerne » et a quelque affinité de sens avec , dont elle diffère cependant à divers égards. Sa suppression a pour effet d'altérer le tour de la phrase et l'esprit du texte, sauf en quelques occasions où elle devient accidentellement explétive en français. Il faut se garder de tomber dans la traduction libre lorsqu'on aborde un document de la nature de celui-ci, où les moindres nuances ont leur importance, sous peine de s'exposer à de graves erreurs en un sujet souvent obscur.

En écrivant ..... l'auteur a-t-il voulu dire simplement « *le Grand Sar ..... est fait en travail de la cuve-jardin de la Maison de Shentit* », ou, plutôt, « *ce qui concerne le Grand Sar ..... est fait en travail de la cuve-jardin de la Maison de Shentit* » ? La différence est légère en apparence; non négligeable pourtant au point de vue mystique.

Dans la première hypothèse, il s'agira de la constatation du fait matériel de la confection de l'image divine à l'aide d'ustensiles et de certaines substances désignées par la suite; dans l'autre, la nature mystérieuse de l'opération qui aboutira à la production de cette effigie sera mise en relief. La phrase « ce qui concerne l'Osiris.... », vague à dessein, ne s'appliquera plus à la statuette elle-même; elle se rapportera au travail secret qui s'effectue dans le moule où le corps d'Osiris, déchiqueté par Seth, recouvrera son intégrité sous l'action d'influences occultes.

L'idée d'œuvre mystérieuse attachée à cette sorte de reconstitution symbolique du corps du dieu revient à chaque instant : (col. 3, 4, 5, 8); (col. 14), « *Connaître les mystères du travail de la cuve du Khenti Amentit* »; (col. 99), « *Connaître le mystère de la Maison cachée pour faire le travail de la fête* dena *avec ce que l'on ignore et qui est opéré dans la Maison de Shentit* »; (col. 133), « *Connaître le mystère que l'on ne voit pas, dont on n'entend pas (parler) et que le père transmet à son fils* ». Elle est pleinement exprimée dans le titre du livre III (col. 31-32) : (sic) « *Connaître le mystère des matières* [2] *qui opèrent dans le moule de Sokaris en travail que l'on ignore* », et dans ce passage : (col. 116) « *travail mystérieux du moule de Sokaris* ».

Col. 1 [2]. — . V. Loret, en traduisant ce verbe par « *être placé* » a entièrement modifié la signification du texte de ce paragraphe et des suivants.

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 43.
(2) Je reviendrai plus loin sur le mot , dont le sens est obscur.

« Placer le Grand Sar dans la cuve » impliquerait que la statuette du dieu est déjà terminée à ce moment. Or cela est contredit par la phrase suivante, où les matières dont elle devra être composée sont indiquées, et nous savons par ailleurs que celles-ci n'étaient pas mises directement dans le , mais dans un moule qui, lui-même, était déposé dans cette cuve : (sic) (col. 23) « *Mettre dans les deux moules*[1] *de Khenti Amentit, déposer dans la cuve* ḥesep *également, placer des joncs au-dessous et au-dessus d'eux* »[2].

Col. 1 [3]. — . Le nom de la céréale qui, mélangée avec du sable, servait pour la fabrication des statuettes de l'Osiris local, de son Khenti Amentit et du lambeau du corps divin, se présente uniformément sous cette graphie[3] (livre 1er, § 2 et suiv.), ce qui ne facilite pas son identification. Le signe remplace, à l'époque gréco-romaine où il fait son apparition, les déterminatifs , des périodes antérieures, dont il reproduit la forme hiératique stylisée. Il est adjoint comme eux aux mots désignant les « grains », les « semences » en général : , , , les céréales panifiables : , [4], , , et parfois certains autres produits végétaux à l'usage alimentaire : , [5].

Deux sortes de graminées étaient employées au cours des mystères osiriens, l'une pour la confection des figurines, le ; l'autre, le , pour celle des pains *kefni* (col. 64; cf. col. 47). Elles étaient récoltées dans un champ spécialement affecté à leur culture; (sic) (col. 59), « *l'aroure d'Osiris où poussent les céréales* », qui était planté de la façon suivante : (sic) (col. 60) « [*son*] *avant* [*en*] *orge, son arrière en blé, son centre en lin* ».

(1) L'auteur veut dire par là les deux parties dont le moule était composé; voir ci-dessus, p. 54 et suiv.

(2) C'est-à-dire : sous et sur le moule de Khenti Amentit; cf. col. 107. Le pluriel est employé pour la raison exposée dans la note précédente.

(3) Une fois seulement (col. 4), pour l'Osiris d'Héliopolis, est remplacé par (=) « graines de vie » ou de la « plante de vie ». Le sens reste le même. Il s'agit d'une métaphore comparable à celle dont les Egyptiens usent de nos jours pour désigner le pain خبز, qu'ils nomment عيش, la « vie », image qui, semble-t-il, était déjà exprimée dans la vieille langue par .

(4) Un des noms de l'orge; cf. l'arabe شعير. Il y en avait deux espèces, la blanche et la noire. La première servait pour la préparation de la bière : (*Livre des morts*, chap. CLXXIII, l. 34, édit. Budge), « J'ai fait ta bière à Depou avec de l'orge blanche ».

(5) Probablement les graines du *Nymphæa lotus L.* qui, broyées, étaient consommées sous forme de pain par les anciens Egyptiens (Hérodote, II, 92; Diodore, I, 34 et 43). Je ne pense pas que ce soit, ainsi que Brugsch l'a cru (*Dictionnaire hiérogl.*, t. V, p. 1214), sa souche tubéreuse, employée elle aussi comme aliment (Hérodote, *loc. cit*). La synonymie établie par ce savant entre et (*op. cit.*, suppl., t. VII, p. 1132) n'est pas fondée. Le texte qu'il cite indique que le végétal produisant le premier croissait dans les terrains marécageux, , l'autre dans les terres arables .

Les précédents traducteurs de ce texte ont rendu de diverses façons. Loret l'a interprété par « blé » lorsqu'il s'agit des grains qui, associés au sable, composaient la matière dont le Khenti Amentit et le lambeau divin étaient faits, c'est-à-dire dans la majorité des cas; par « orge », colonnes 60 et 62, dans les passages relatifs aux céréales cultivées dans le champ d'Osiris lesquelles sont évidemment destinées à la confection de ces mêmes images et des pains *kefni*; enfin par « grains » aux col. 102 et 104, où paraît être en effet synonyme de [1]. Brugsch l'a uniformément traduit par « orge » (Gerste). « Grain d'orge » (Gerstenkörner), sauf aux colonnes 102 et 104, où il lui a donné le sens de Saatkörner.

Le = et le = sont cités ensemble d'ordinaire dans les textes de toutes natures et de toutes les époques, par accoutumance prise, sans doute, aux premiers âges de la civilisation égyptienne, lorsque ces deux espèces étaient seules cultivées pour l'usage alimentaire. Toutefois, sous l'Ancien Empire, leurs noms s'écrivent figurativement : , [2]. Cette habitude persistante, qui souffre peu d'exceptions, permet d'identifier le à l'aide des documents, infiniment moins nombreux, où son nom, accompagné de celui du *bty*, est orthographié alphabétiquement.

Les inscriptions des pyramides en fournissent les exemples suivants, dans lesquels les deux formes sont employées parallèlement :

(édit. Sethe, N 739, § 1950 *a*),

(*ibid.*, T 289, § 657 *a*),

« *Tu as arraché l'orge, tu as coupé le blé amidonnier à la faucille* ».

(*ibid.*, N 119, § 761),

(*ibid.*, M 20, § 761),

« *Il recouvre*[3] *l'orge à la charrue, il recouvre le blé amidonnier à la charrue* ».

(*ibid.*, N 949, § 874 *a*),

(Maspero :) [*ibid.*, M 824, § 1748 *a-b*).

« *Ton père Osiris t'a accordé de recouvrir l'orge à la charrue, de couper le blé amidonnier à la faucille* ».

(1) Les auteurs du *Wörterbuch* (t. II, p. 240) ont attribué à ce mot la valeur spécifique de « blé » qu'il n'a pas. Il a le sens de « grain », mais appliqué exclusivement aux céréales.

(2) P. Montet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, p. 200, 201, 203, 215. La raison de cette écriture, qui porte la marque d'une très haute antiquité, a été ingénieusement exposée par M. Montet (*op. cit.*, p. 200).

(3) Le sens de l'expression , a été fort bien établi par M. Montet (*op. cit.*, p. 187 et suiv.). Il ne s'agit pas du labourage proprement dit mais de l'enfouissement des graines nouvellement semées au moyen de la charrue. Cette opération est aussi nommée (*op. cit.*, p. 186). Elle correspond à notre hersage.

(*ibid.*, N 707, § 1880 *a*),
« *Tu as recouvert le blé amidonnier à la houe*[1], *tu as recouvert l'orge à la charrue* ».

Les textes plus récents donnent la même équivalence. Le témoignage des inscriptions des pyramides suffirait du reste, car il est le plus sûr en ce qui touche à la tradition religieuse, qui importe surtout ici.

Il ne peut donc faire doute que le des statues d'Osiris est l'orge , ειωτ, ιωτ, et non le blé.

Les lits d'« Osiris végétant » découverts dans des tombeaux du Nouvel Empire, à Biban el-Molouk en apportent, au surplus, la confirmation matérielle. Ils évoquent par un rite différent et plus simple, le thème symbolique de la renaissance du corps dépecé du dieu après son remembrement, lequel se rapporte à la fabrication des effigies osiriennes pendant les mystères du mois de Khoiak. Les matières choisies dans l'un et l'autre cas pour constituer le corps du dieu devaient par conséquent être semblables.

Ce choix est en accord avec la tradition recueillie par Diodore (I, 14), qui attribue à Osiris l'introduction de la culture de l'orge et du blé en Egypte. Le mot « blé », je suppose, ne doit pas être pris dans son sens absolu. L'emploi du froment était très répandu en Egypte au moment où l'historien grec rédigea son ouvrage; mais aux temps primitifs et surtout à la date reculée où la légende prit naissance, le blé amidonnier était seul connu. Tous les textes religieux, qui sont le reflet d'un passé lointain, ne parlent que de lui. Nous venons de voir que le champ d'Osiris était planté partie d'orge, partie de ce blé; c'est également une gerbe de blé amidonnier que le roi coupe et offre à Min en sa grande fête de Pakhons[2], fait qui marque la haute antiquité de cette cérémonie.

Col. 1 [4]. — Brugsch a rendu par « *sur* » : « *Gerstenkörner auf Sand* ». Il supposait sans doute, par suite d'une interprétation inexacte du rôle respectif du *ḥesep* et des divers moules employés pour la fabrication des images d'Osiris, que l'orge était semé sur le sable. Il en allait différemment. Grains et sable étaient enfermés ensemble dans les moules et, par conséquent, confondus. On a pris soin, dans le rituel, d'indiquer la façon dont on procédait (livre VI, § 2 et 3). L'orge et le sable, après avoir été mesurés séparément, étaient partagés en quatre portions; puis on mélangeait successivement une partie de l'un et de l'autre, [3], avant de les mettre dans les deux pièces composant le moule du Khenti

[1] Le verbe *b;* signifie au propre « fouir, creuser la terre avec la houe », (cf. E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 60; III, p. 106, 166; VII, p. 45). Il est pris ici, dans le sens plus étendu exprimé par (Montet, *op. cit.*, p. 186) « recouvrir (les semences) à la houe ».

[2] *Les fêtes du dieu Min*, p. 63.

[3] Cf. col. 106 et 154-155.

Amentit et les deux bassins du lambeau divin. Le sens du verbe *sfy*, tel qu'il ressort des formules pharmaceutiques et de droguerie, est exactement celui du français « fondre » dans les acceptions de « combiner plusieurs choses en un tout », « mêler, unir », « dissoudre ». est donc ici non pas la préposition « sur », mais la conjonction copulative « et ».

Col. 1 [5]. — . Cette forme, évidemment fautive ici, est écrite partout ailleurs, sauf légères variantes graphiques. Loret, se référant aux passages du traité *de Iside et Osiride* de Plutarque relatifs aux « statuettes divines en pâtes de gâteaux » que les Egyptiens offraient à l'occasion de certaines fêtes et trompé par l'orthographe de , qui est aussi celle d'un doublet graphique fréquent de , , [1], a pensé qu'il s'agissait également ici de « gâteaux »[2].

Plutarque parle en effet de pâtisseries affectant la forme d'un âne lié (ἐπιπλάττουσι παράσημον ὄνον δεδεμένον) offertes en sacrifice au mois de payni et de paophi (*op. cit.*, 30) et de gâteaux sacrés sur lesquels figurait un hippopotame enchaîné (ἐπιπλάττουσι τοῖς ποπάνοις ἵππον ποτάμιον δεδεμένον) présentés de même en offrandes le 7 tybi, jour appelé « arrivée d'Isis de la Phénicie » (ἄφιξις Ἴσιδος ἐκ Φοινίκης, *ibid.*, 50).

L'emploi de ces sortes de pains était chose assez courante; il est attesté à deux reprises dans les inscriptions d'Edfou, à propos de cérémonies différentes.

Le calendrier religieux du temple mentionne que l'on célébrait le 21 méchir la « fête de la victoire dans la terre entière », (*sic*) [3]. Cette cérémonie paraît avoir eu pour objet de commémorer l'issue heureuse de la lutte engagée entre Horus et Seth. Il semble que l'on jouait à cette occasion un drame sacré représentant les principaux épisodes des combats soutenus par les deux adversaires, tels qu'ils sont reproduits en sculpture, sur le mur d'enceinte du temple, dans la suite de tableaux connue sous le nom de *Mythe d'Horus*. En guise d'épilogue, l'ennemi était mis à mort sous la forme animale qu'il avait empruntée pour déjouer Horus et se soustraire à ses coups. La scène est figurée dans un curieux bas-relief[4]. Elle est accompagnée d'un texte explicatif où il est dit que le sacrificateur dépeçait () un hippopotame en pâte de pain, [5].

[1] Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. IV, p. 421.

[2] *Rec. de trav.*, t. III, p. 44, n. 3.

[3] E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 351. Cette fête est signalée à la même date au calendrier du temple d'Hathor, à Dendara. Il y est dit que l'on accomplissait ce jour-là « tous les rites de la fête de la victoire », (A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 62 *k*; je cite ma copie). Elle figure également dans celui du temple d'Esna (H. Brugsch, *Mat. pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Egyptiens*, pl. XI, l. 9 *d*). L'original porte par erreur , mais la mention du à la ligne 8 *c* et du à la ligne 10 ainsi que le quantième légitiment la correction .

[4] E. Chassinat, *op. cit.*, t. XII, pl. DXIV.

[5] *Ibid.*, t. VI, p. 88.

A l'occasion de la visite d'Hathor de Tentyris à Horus d'Edfou, à la néoménie d'Epiphi, de grandes fêtes étaient célébrées dans le temple, la ville et la nécropole sacrée pendant treize jours. Le second jour, on fabriquait un hippopotame de pain, [1], qui était présenté au dieu. Brugsch a traduit par «*Wachs*»[2]. Ce mot n'a jamais eu le sens de «cire». Il est d'ailleurs question auparavant d'un autre hippopotame fait en cire, [3], dans le même texte.

Le rapprochement suggéré à Loret par la lecture de l'ouvrage de Plutarque était donc particulièrement tentant et pouvait sembler en outre fondé. Mais le même auteur signale aussi (§ 39) certaine petite figure en forme de croissant lunaire modelée, le 19 Athyr, avec de la terre végétale détrempée, additionnée d'aromates et de parfums précieux, qu'ils revêtaient d'une robe et de diverses parures[4]. Et cela nous ramène à un ordre d'idées sensiblement plus proches des opérations décrites dans le *Rituel des mystères d'Osiris*.

La traduction «*gâteau*» de a été contestée par Dümichen[5] au lendemain de l'apparition du travail de M. Loret. Dans le même temps, Brugsch avait déjà reconnu le sens «sable» attaché à ce mot.

Le texte fournit en effet, en plusieurs passages, la preuve qu'il ne peut être question d'une autre matière. J'en citerai quelques-uns parmi les plus évidents.

L'Osiris d'Eléphantine est composé de (col. 2), «*sable du* remrem *de l'Abaton*».

Celui d'Héliopolis de (col. 4-5), «*sable du remrem du Romerti*» (canal héliopolitain).

Il est dit au sujet de la *tepeḥ* des perséas de Busiris, où l'image d'Osiris est apportée, (col. 81), «*il y a en elle sept coudées de sable; le dieu repose sur lui dans le sarcophage*».

Il est question plus loin de (col. 104) «*sable passé au crible de jonc*».

[1] E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 134.
[2] *Drei Fest-Kalender*, p. 14.
[3] E. Chassinat, *op. cit.*, t. V, p. 133.
[4] A. Moret (*La mise à mort du dieu en Egypte*, p. 36, n. 1) pense, et cela semble vraisemblable, que Plutarque s'est mépris sur l'apparence et que la figurine était une statuette momiforme. La confusion, toutefois, n'est pas absolument certaine, car le même auteur (*op. cit.*, § 42) dit que, lors de la cérémonie appelée les funérailles d'Osiris, on coupe du bois avec lequel on fait un coffre en forme de croissant. Il est possible qu'il y ait relation entre les deux faits.
[5] *Ä. Z.*, t. XX, p. 91, n. 1.

Col. 1 [6]. — . La traduction «*gemeinschaftlich mit*», «*en commun avec*», de Brugsch est impossible. Il s'agit de la conjonction «et», ainsi qu'on peut en juger par les paragraphes suivants.

§ 2. — 1 ... 2 ... (*sic*) ... [1] ...

§ 2. — 1 Ce qui concerne l'Osiris qui est dans l'Abaton, à Eléphantine [1], 2 est fait en travail de la cuve-jardin, à l'intérieur de la salle [d'or ....] la Grande Sar [2] et du sable[2] du *remrem* [3] de l'Abaton, [et le lambe]au au moyen du double bassin, de même que les choses du Khenti Amentit, avec de l'orge et du sable [4].

Col. 1 [1]. — . Abusé par une mauvaise lecture, , Loret a traduit «*lieu pur d'Abydos*»; cette erreur a eu pour conséquence de faire croire à M. H. Gauthier qu'il s'agit du tombeau d'Osiris en Abydos[3]. L'orthographe habituelle du nom d'Abydos, dans notre texte, est d'ailleurs différente : , , . Il est question, Brugsch l'a fort bien compris, d'Eléphantine[4] ou, plus précisément, peut-être, du nome lui-même. Il est infiniment moins sûr que soit le nom du Sérapéum de cette ville, comme il l'a pensé. C'est plutôt, je suppose, l'Abaton, l'île de Bigeh, où se trouvait un tombeau d'Osiris[5]. Eléphantine n'était pas le centre principal du culte osirien dans la région. Il se trouvait beaucoup plus au sud, à Philae et Bigeh.

Col. 2 [2]. — . Plusieurs groupes de signes qui précédaient le nom de la déesse ont disparu, coupant le texte de façon fâcheuse. La restitution proposée par Brugsch : «temple [de Khnoum au moyen d'orge du domaine de la] grande princesse» est vraisemblable en un point seulement. Le mot «orge» figurait à coup sûr dans la portion détruite de l'inscription, et il semble probable que cette orge provenait d'un lieu placé sous la dépendance ou le patronage de la . Mais je doute, pour les raisons données plus haut, que le temple où l'on célébrait le mystère

[1] Restitué d'après le § 1.
[2] Par suite d'un lapsus, sans doute, Loret a traduit *šʿy* par «blé».
[3] *Dictionn. des noms géogr.*, t. I, p. 23.
[4] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 80.
[5] Voir à ce sujet, E. Chassinat, *Bull. de l'Inst. français*, t. III, p. 156 et seq.

d'Osiris soit celui de Khnoum. Je crois préférable d'y voir la (var.) dans laquelle on préparait l'image momiforme du dieu.

L'épithète de « Grande Sar » paraît se rapporter à Satit, l'une des deux déesses associées au dieu de la cataracte; cf. [1].

Col. 2 [3]. — . Brugsch a rapproché ce terme de ⲗⲱⲙ, ⲗⲁⲁⲙ, *sordes, sorditus, maditus* [2]. Il l'a défini ainsi : « *le limon, le sable, qui se déposent au fond des canaux et des cours d'eau* » [3], et a rendu par « *sable tiré du limon* (*Schlamme*) *du canal de* Âa-aāb » [4].

Le même mot se rencontre un peu plus loin, dans une phrase semblable (col. 4) : « *sable provenant du* remrem *de l'embouchure du canal* merti », c'est-à-dire du canal sacré d'Héliopolis. Brugsch a cru le retrouver également dans un nom de lieu non identifié, [5], qu'il a complété et interprété de la façon suivante : le « *bassin de la boue* » [6]. Le même mot figure peut-être mais avec un déterminatif différent, dans un texte d'Edfou : [7].

Remrem n'a visiblement pas la signification qu'il lui a attribuée, non plus que celle de « canal » que Loret lui a prêtée [8]. Ce serait plutôt, d'après le second exemple, un bras ou une pièce d'eau attenant à l'entrée d'un canal. C'est la seule conjecture à peu près vraisemblable à laquelle le contexte permette de s'arrêter, et il faut, convenir qu'elle est médiocrement satisfaisante.

Col. 2 [4]. — [ ] . Cette phrase, dont le début détruit peut être facilement rétabli d'après les autres paragraphes, a été comprise très différemment par Loret et par Brugsch : « ainsi que le lambeau, placé dans le double bassin, façonné, avec les choses de Khent-Amenti, en blé et gâteau » [9]; « [aussi] la relique dans les deux coffres (sera représentée) à la façon d'un *Xont-Amenti* (Sérapis) au moyen d'orge et de sable » [10].

[1] E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. VII, p. 298.
[2] *Dictionn. géogr.*, p. 1111 et 1243.
[3] *Dictionn. hiérogl.*, suppl., t. VI, p. 727.
[4] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 80.
[5] A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 26 *h*.
[6] *Dictionn. géogr.*, p. 1243.
[7] *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 277.
[8] *Rec. de trav.*, t. III, p. 44 et 45.
[9] *Rec. de trav.*, t. III, p. 44.
[10] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 80.

La seconde traduction, particulièrement, n'a qu'un rapport lointain avec le texte original, lequel ne dit pas que le lambeau osirien est représenté à la façon d'un Khenti Amentit, mais que l'un et l'autre sont composés avec les mêmes matières, orge et sable. Le sens de l'incidente *m iḫ·t·w n·t Ḫnty Ỉmn·t·t* ressort clairement des passage suivants qui exposent la même idée sous des formes d'expression diverses : (col. 6) « *lambeau de ce dieu dans le bassin du lambeau divin fabriqué, comme le Khenti Amentit, avec de l'orge et du sable* »; (col. 10) « *et son* [*Khenti*] *Amentit* (*est fabriqué*) *avec de l'orge et du sable, et son lambeau* (litt. : *son reste*) *au moyen du bassin du lambeau divin, semblablement au Khenti Amentit en toutes ses choses* »; (col. 11) « *son lambeau* (*est fabriqué*) *au moyen du bassin du lambeau divin, pareillement au Khenti Amentit, avec de l'orge et du sable* ».

L'erreur de Brugsch se manifeste avec plus d'évidence encore par la façon dont il a traduit le passage au § 10 cité plus haut : « *sei ein treues Abbild des Serapis nach seiner ganzen Auffassung* » [1]. Il a cru à tort que l'on donnait au lambeau divin le même aspect qu'au Khenti Amentit [2]. En réalité, et , simples variantes de forme, expriment une idée identique : « *comme* », « *de même que les choses du Khenti Amentit* », « *pareillement au Khenti Amentit en toutes ses choses* ». Par *iḫ·t·w n·t Ḫnty Ỉmn·t·t* et *iḫ·t·w-f nb·t*, l'auteur désigne la statuette du Khenti Amentit moulée avec l'orge et le sable.

§ 3. — 2 3 4

§ 3. — 2 Ce qui concerne l'Osiris de Naref 3 Khenti ânkhou, à Héracléopolis, est fait en travail mystérieux au moyen du vase vénérable, et son Khenti Amentit, avec [de l'orge et du sable] [1], et son lambeau est fabriqué dans le double bassin, avec de la terre de Létopolis [2], avec de l'orge et du sable, pareillement au Khenti 4 Amentit, en toutes ses choses.

Col. 2-3 [1]. — Loret : « Osiris ...... est placé, en travail secret, dans le récipient auguste, la cuve de Khent-Ament, et façonné en blé et gâteau » [3].

[1] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 81.
[2] La même idée ressort de la traduction du § 11 : « man stelle sie als ein treues Abbild des Serapis her », *loc. cit.*
[3] *Rec. de trav.*, t. III, p. 45.

Brugsch : « Betreffend den Osiris ......, so werde er ausgeführt in Form einer Anlage geheimnissvoller Art in einem schönen Hohlgusse [im Innern des Heiligthumes] des Serapis mit Hülfe von [Gerstenkörnern auf] Sand »[1].

La traduction de Loret se ressent d'avoir été faite sur une version viciée par une restitution fautive : .

Le texte original est en réalité beaucoup mieux conservé que son édition ne le laisse supposer. La partie antérieure de , , , est détruite, la tête du manque et il ne subsiste qu'un fragment du ; mais les débris de ces signes sont facilement identifiables. Tout le reste est bien lisible. L'emplacement du de est exactement délimité par un petit trou. En somme, la leçon rétablie par Loret, impossible au point de vue graphique, — *hesep* ne se rencontre pas une seule fois sous cette orthographe dans l'inscription, — ne cadre pas mieux avec le contexte. Les lacunes, par ailleurs minimes, se comblent sans difficulté par rapprochement avec les passages suivants.

col. 5-6 :

col. 9-10 :

On ne voit trop comment Brugsch a pu tirer de cette phrase, même en l'interprétant de façon libre, tout ce qu'il a mis dans sa traduction. Il n'y est question ni de plantation de caractère mystérieux, ni de moule (n'a jamais ce sens pris littéralement), ni de l'intérieur du sanctuaire de Sérapis. Les paragraphes 6 et 10 ont été rendus dans le même esprit.

Loret et Brugsch n'ont pas compris qu'il est question de trois choses dans ce paragraphe et ont confondu en une seule les deux premières. Il s'agit : 1° de l'Osiris local, dont la statuette est fabriquée dans le moule appelé et, plus communément dans la suite du texte, [2], avec un mélange de terre, de pâte de dattes, d'aromates et de pierres précieuses[3]; 2° de son Khenti Amentit, composé de sable et de grains d'orge que l'on faisait germer dans un moule différent d'aspect, le [4], lequel était placé dans la cuve-jardin, [5], durant la période de germination de l'orge; 3° du lambeau divin, [6], fait également de sable et

[1] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 80.

[2] La description en est donnée col. 32 et suiv.

[3] Voir col. 33 et suiv.

[4] Il est décrit col. 16 et suiv.

[5] Celle-ci est décrite col. 14 et suiv.

[6] Le déterminatif tient à ce que la relique était faite, comme le Khenti Amentit, avec de l'orge en végétation. Dans bien des cas, il est remplacé par . Le nom du lambeau divin (col. 17) et celui de la cuve-jardin (col. 18, 20) sont écrits parfois de la même façon, . Cette double attribution, pourrait être une source de confusion si le contexte ne permettait de reconnaître le sens dans lequel le mot est employé.

d'orge, qui étaient renfermés dans une sorte de boîte rectangulaire en bronze dite « bassin du lambeau divin », (col. 6 et *pass.*) ou (col. 17); cette boîte était déposée elle aussi dans la cuve-jardin, à côté du moule du Khenti Amentit (col. 18) et y demeurait jusqu'à ce qu'on en retirât celui-ci, lorsque la croissance de l'orge avait atteint la limite fixée.

Dans le nome Athribite, le cas était le même qu'ici. Les trois opérations sont indiquées avec toute la netteté désirable : l'Osiris grand taureau noir était (*sic*, lire) (col. 9-10) « *fait dans le vase vénérable du dieu grand du Neterkheri (= Sokaris), et son Khenti Amentit avec de l'orge et du sable, et son lambeau* [1] *dans le bassin du lambeau divin, semblablement au Khenti Amentit en toutes ses choses* ».

D'une façon générale, s'applique à la fabrication de la statue de l'Osiris local, à celle du Khenti Amentit.

J'ajouterai encore quelques mots au sujet de l'expression afin d'établir par des preuves pertinentes que le récipient ainsi désigné n'a rien de commun avec la cuve-jardin du Khenti Amentit, contrairement à ce que Loret a cru. Le terme *krḥ·t* revient souvent dans le rituel. Employé seul, il conserve son sens habituel de « pot, vase, récipient » (col. 49, 67, 122, 123, 124); cf. ϭⲗⲗⲁϩⲧ *olla, lebes*. Il est le plus souvent accompagné du qualificatif *šps* (col. 3, 4, 5, 9, 33, 47, 49, 50, 54, 68, 88) et se rapporte alors, sauf en un cas (col. 68), à l'objet dont on se servait pour donner sa forme à la statuette de Sokaris; on le nomme aussi « *le vase sacré du grand dieu* » (col. 10).

A la col. 33, à la suite de la description du moule de Sokaris, , il est dit de celui-ci : « *il est fabriqué comme un vase sacré conforme à cette image* », — allusion à la représentation du moule de Sokaris qui accompagne l'inscription, sur la paroi est. On ne saurait se méprendre, puisque le dessin auquel le texte renvoie est tel que celui-ci le décrit aux colonnes 47, 49 et 50, *krḥ·t šps* est de nouveau appliqué sans équivoque au même moule. Il est question des aromates et des pierres précieuses que l'on y mettait, lesquels étaient exclusivement réservés au moulage de l'effigie de Sokaris.

D'autre part, alors que le moule du Khenti Amentit, une fois rempli d'un mélange d'orge et de sable était déposé dans la cuve-jardin (col. 23), celui de Sokaris était au contraire couché sur un lit, à l'intérieur de la *ḥenkit*, (col. 35), (col. 124). Ceci écarte encore toute possibilité d'erreur.

[1] Litt : « son reste ». (=) est pour .

Il ne faudrait pas conclure, toutefois, que l'expression *krḥ·t šps* est un nom spécifique du moule de Sokaris. La phrase précitée de la col. 33, « il est fabriqué comme un vase sacré », en détermine la valeur réelle. Elle signifie que le moule est considéré dans sa fonction de récipient, auquel sa destination particulière confère un caractère auguste. La même idée ressort à la col. 68. Il y est question d'une vache en bois de sycomore doré qui renferme une momie acéphale, laquelle est placée dans un *krḥ·t šps* . Il s'agit aussi d'un récipient à l'intérieur duquel la momie était déposée et non d'un moule.

Col. 3 [2]. — . La construction de l'ensemble de la phrase, qui tout au moins est anormale en apparence, rend la présence de quelque peu énigmatique. La même mention revient encore deux fois par la suite, mais les variantes de rédaction en rendent l'explication assez difficile et laissent soupçonner que l'ordre normal d'un ou de plusieurs mots a été interverti :

col. 3 : (Héracléopolis).

col. 5 : (Héliopolis).

col. 12 : (Amaou).

Les premiers traducteurs n'ont pas tenu compte des irrégularités évidentes de l'original et l'ont interprété tel qu'il se présente :

Loret : Col. 3 : « Ainsi que son lambeau de la terre de Létopolis, placé dans le double bassin, et façonné en blé et gâteau » (1) ;

Col. 5 : « Ainsi que le lambeau des membres divins de la terre de Létopolis, façonné, dans le double bassin, en blé et gâteau » (2) ;

Col. 12 : « ainsi que le double bassin des membres divins, contenant le lambeau — provenant de la terre de Létopolis — façonné en blé et gâteau » (3).

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 45. (2) *Loc. cit.* (3) *Op. cit.*, t. III, p. 47.

H. Brugsch : Col. 3 : « Auch seine Reliquie in dem Gebiete auf dem Allerheiligsten in zwei Kästen werde dargestellt mit Hülfe von Gerstenkörnern auf Sand » (1) ;

Col. 5 : « Auch die [Reliquien] des heiligen Gliedes auf dem Gebiete im Allerheiligsten in den beiden Kästen seien dargestellt mit Hülfe von Gerstenkörnern auf Sand » (2) ;

Col. 12 : « Auch die beiden Reliquienkasten mit dem heiligen Gliede als Reliquie auf dem Gebiete im Allerheiligsten. Dieses werde dargestellt mit Hülfe von Gerstenkörnern auf Sand » (3).

Loret considère comme le nom de Létopolis ; et il n'y a évidemment pas d'autre explication possible. Sa traduction, à la colonne 12 semble vouloir dire, si je la comprend bien, que le lambeau divin provient de la région, du territoire, , de cette ville. Le sens « terre, argile » de *tꜣ*, auquel on pourrait aussi songer, a été écarté par lui. Il est cependant parfois question de terre végétale, (col. 134, 143) et de (col. 33) dans le rituel, mais seulement parmi les matières dont l'image de Sokaris était composée. Le Khenti Amentit et le lambeau divin étaient faits généralement de sable et d'orge.

Brugsch, au contraire, ramène à , « *lieu saint, sanctuaire* » (Allerheiligst) et rend par « *territoire* » (Gebiet). J'ai noté précédemment l'emploi abusif de pour ; l'inverse a pu se produire. La parfaite uniformité des trois versions en ce qui le concerne exclut la possibilité d'une telle erreur. On ne voit pas, au surplus, ce que ce territoire du sanctuaire, du saint des saints, viendrait faire ici. Cela ne signifie absolument rien.

Si *tꜣ m(n) Sḫm·t* doit être pris dans le sens de « district » ou de « territoire de Létopolis » (cf. et (4)), ce serait en ce cas une variante de (5). Mais le rapport qui pourrait exister entre le lambeau divin fabriqué à Héracléopolis, Héliopolis, Amaou et la région de Létopolis, dont il ne sera plus parlé par la suite dans le rituel, n'apparaît aucunement.

Une seule explication serait alors à envisager, — faute de mieux. Elle est quelque peu compliquée et, pour plusieurs raisons fortement discutable. Je l'exposerai néanmoins, pour ne rien négliger avant de corriger le texte, comme je le crois nécessaire.

(1) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 80.
(2) *Loc. cit.*
(3) *Op. cit.*, t. XIX, p. 82.
(4) A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 53, 1. G. Bénédite, *Le temple de Philæ*, p. 48, 123. J. Dümichen, *Geogr. Inschr.*, t. IV, pl. CXXXI, CXLVII. E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 320 ; t. II, p. 240.
(5) J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XXVIII. A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 75. E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 134.

Lorsque Seth eut dépecé le corps d'Osiris, il en dispersa les morceaux. Isis se mit à leur recherche et construisit un tombeau en chaque lieu où elle en découvrait un [1]. Suivant Diodore [2], elle les retrouva tous, sauf les parties sexuelles, à Antéopolis. Après les avoir enfermés un à un dans autant de statuettes de grandeur humaine faites de cire et d'aromates, elle convoqua successivement les diverses classes de prêtres et, sous le sceau du secret, leur annonça qu'elle leur confiait, de préférence aux autres, le corps de son époux, les exhortant à lui donner la sépulture dans leurs temples et à lui rendre les honneurs comme à un dieu ; d'où leur dispersion à travers l'Egypte dans un certain nombre de sanctuaires. Cette tradition semble avoir eu plus de crédit. Plutarque, qui la signale également, remarque que l'autre est démentie par quelques narrateurs [3].

Les récits des écrivains grecs s'accordent en général, quant au fond, avec les textes égyptiens. Les uns et les autres rapportent des légendes locales disparates, défigurées par l'âge que l'on ne saurait sans inconvénient ramener à un thème uniforme, comme on a été porté parfois à le faire de tout temps.

Il est exact que la plupart des nomes gardaient dans leur sanctuaire métropolitain une des parties du corps d'Osiris. Mais je ne sache pas qu'il existe de document de source égyptienne précisant le lieu où elles ont été découvertes, bien qu'on ait supposé le contraire en certains cas [4], opinion qu'il est nécessaire de reviser. Elle repose sur une interprétation douteuse du verbe . Ainsi, une oreille, , conservée à Saïs aurait été [5], — var. [6]. Une autre oreille, échue au nome Pharbaetite, aurait été [7]. Le phallus et l'échine, que possédait Mendès, aurait été [8], — var. (sic) [9]. L'os du fémur, , déposé au temple d'Héliopolis, aurait été [10].

Ceci est-il de nature à nous éclairer sur la signification du passage incertain que je tente d'expliquer : , et dans lequel la préposition marquerait la provenance, l'extraction (*ex.*) : « *son lambeau qui provient du territoire de Létopolis* », « *qui a été trouvé sur le territoire de Létopolis* » ? Je ne le pense pas.

[1] Plutarque, *De Iside et Osiride*, 18.
[2] Livre I, 21.
[3] *Loc. cit.*
[4] J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Egypte*, p. 73, 113.
[5] J. Dümichen, *Geogr. Inchrift.*, t. III, pl. XLV.
[6] E. Chassinat, *Le Temple d'Edfou*, t. I, p. 331. La variante résulte vraisemblablement de l'homophonie existant entre et .
[7] J. Dümichen, *op. cit.*, t. III, pl. LII.
[8] *Ibid.*, t. III, pl. XLIX.
[9] A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 43, 14.
[10] J. Dümichen, *op. cit.*, t. III, pl. XLVIII.

Le verbe outre son sens habituel de « *trouver, découvrir* » peut avoir aussi celui de « *se trouver, être dans un lieu* ». C'est de cette façon qu'il convient, je crois, de le considérer. La relique sacrée se trouvait, était, dans le temple dénommé, mais le fait n'implique pas qu'elle ait été découverte sur le territoire où se sanctuaire s'élevait.

On remarquera, en effet, que dans les inscriptions du cortège des personnages divins qui étaient censés apporter à Tentyris les diverses parties du corps d'Osiris pour les rassembler, — objet principal des mystères du mois de Khoiak, — présentent à la place de des variantes significatives. Par exemple l'un des personnages s'exprime ainsi : [1] « *je t'apporte la jambe que j'ai cachée dans le temple de la jambe* » [2]. Un autre venant du nome Métélite dit qu'il apporte un reliquaire en forme de bélier dont le socle contient [3] « *les côtes du dieu, et qui est enfermé à l'intérieur de la Maison du Sycomore* » [4]. Celui qui, représente le district de Bouto apporte les [5] « *les sourcils, qui sont dans le temple d'Ouadjit (?)* » [6].

Ces textes semblent bien marquer que le des premiers membres de phrase précités, qui sont extraits des discours prononcés par des personnages appartenant, eux aussi, à la procession des porteurs de reliques osiriennes, exprime une idée analogue à celles rendues par , , .

S'il en est ainsi, comme je le crois certain, il ne peut être question d'un lambeau divin provenant du territoire de Léontopolis, dans la phrase du rituel commentée ici. La seule explication à envisager est que les trois passages où elle se rencontre, incompréhensibles dans la forme qu'ils ont reçue, mais dont la signification est évidemment identique, ont été défigurés par les copistes anciens, et qu'il convient de les rétablir uniformément de la façon suivante : ..., « *et son lambeau est fabriqué dans le double bassin, avec de la terre de Létopolis, de l'orge et du sable...* ».

§ 4. — [ ] [7]

[1] *Op. cit.*, t. III, pl. XLIV.
[2] Sanctuaire situé à , chef-lieu du nome Libyque.
[3] J. Dümichen, *op. cit.*, t. III, pl. XLVI.
[4] Var. , , cf. H. Brugsch, *Dictionn. Géogr.*, p. 730.
[5] J. Dümichen, *op. cit.*, t. III, pl. LII.
[6] Le dernier signe est mutilé, mais le sens général est certain, car il est question ensuite de .

§ 4. — Ce qui concerne l'Osiris (dénommé) Hou-ka-ka, qui réside dans le nome de Cusæ, est fait en travail mystérieux au moyen du vase vénérable, et [.......] humeur (?) [1] divine, avec de l'orge et du sable, et son lambeau pareillement.

Col. 4 [1]. — (?). Les restes du passage mutilé ont été transcrits par Dümichen; par Mariette. Loret a réduit des deux tiers l'étendue de la lacune et n'a pas relevé les deux signes qui la suivent. Brugsch a négligé l'une et les autres dans sa traduction.

L'hiéroglyphe qui accompagne n'est assurément pas un et il ne manque rien au-dessous; ce n'est pas non plus un . Une faible partie en est effacée. Il se présente sous cet aspect dans son état actuel; sa forme générale est celle d'un . La leçon *rdw nṯr* () est par conséquent à peu près assurée.

Malheureusement, la cassure lèse le texte à un endroit où il diffère des paragraphes qui traitent du même sujet, et il est impossible, faute de points de comparaison, de rétablir, même partiellement, ce qui est détruit.

§ 5. —

§ 5. — Ce qui concerne le Grand Sar d'Héliopolis, dans le nome Héliopolitain, est fabriqué avec de l'orge [1] et du sable du *remrem* [1] de l'embouchure du canal Merti [2], et le lambeau du corps divin est fabriqué dans le double bassin, avec de la terre de Létopolis de l'orge et du sable [2], comme on fait pour le Grand Sar d'Héliopolis [3].

Col. 4 [1]. — . Ce terme est composé, il semble, comme je l'ai dit précédemment (p. 148, n. 3), de () + , et paraît être synonyme de « *orge* » [3]. Loret l'a interprété par « *blé frais* » [4], sans raison valable; la traduction « *orge et fleurs* », de Brugsch [5], n'est pas mieux fondée, car *ʿnḫ* signifie non pas « *fleur* », mais « *bouquet* ».

[1] Pour ce mot, qui figure déjà au § 2, voir p. 153, remar. 3.
[2] Voir ci-dessus, p. 157, col. 3, rem. 2.
[3] Le blé ou l'orge (?), suivant le *Wörterbuch*, t. I, p. 105.
[4] *Rec. de trav.*, t. III, p. 45.
[5] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 80.

Col. 5 [2]. — . Une double erreur marque la transcription *Ro-set-ba* adoptée par Loret [1] : l'attribution à de la valeur *set* qu'il n'a certainement pas ici; la confusion du *ty*, très net dans l'inscription, avec un *bꜣ*.

Le signe est une graphie abusive, assez fréquente à la basse époque, qui provient de la mauvaise transcription du , les deux signes se présentant parfois sous une forme voisine dans l'écriture cursive des derniers temps. L'orthographe correcte est , qui se retrouve du reste dans [2]. Il est certain, comme l'a reconnu Brugsch [3], que = est le nom du canal sacré d'Héliopolis.

Ce canal est cité sous deux noms dans le *Dictionnaire des noms Géographiques* de M. H. Gauthier. L'un, , , , , , , (*sic*) , , *âou Mout*, « *l'île* [ou *le canal*] *de la déesse Mout* » [4], est inexistant. Les documents originaux, les copies de Brugsch auxquelles M. Gauthier se réfère [5] et les variantes , , qu'il juge sans doute fautives, puisqu'il fait suivre le d'un *sic*, prouvent que le signe pris pour un *mout* est en réalité un *ty* ou tout autre type de ce signe d'aspect multiple et instable dans l'épigraphie ptolémaïque et même antérieure. La forme [6], modifiée par lui en en apporte la preuve absolue.

Reprenant plus loin [7] l'exemple déjà cité de l'inscription de Meneptah, mais qu'il écrit cette fois [8], et ceux du papyrus Harris nº 1, , [9] auxquels il adjoint [10], de la grande inscription géographique d'Edfou [11], figurant également dans le précédent article sous la transcription *âou Mout*, il les lit *âti*, ainsi que l'a fait Brugsch [12].

[1] *Op. cit.*, t. III, p. 45.
[2] Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. II, p. 397.
[3] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 80.
[4] *Dictionn. des noms géogr.*, t. I, p. 43.
[5] Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 76.
[6] E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 26. Il s'agit du *peḥou* du xxᵉ nome de la Basse-Egypte nommé ainsi parce qu'il était irrigué par le prolongement du canal d'Héliopolis qui passait sur son territoire.
[7] *Dictionn. géogr.*, t. I, p. 43.
[8] *Op. cit.*, t. I, p. 113.
[9] Pl. 28, l. 6; pl. 30, l. 1; pl. 73, l. 2.
[10] A. Mariette, *Karnak*, pl. 52.
[11] *Le temple d'Efdou*, t. I, p. 333.
[12] *Dictionn. géogr.*, p. 76 et 1111. Brugsch n'a d'ailleurs jamais eu d'opinion bien arrêtée sur la prononciation de ce nom. Il transcrit *Merti*, *Âti* et *Ati* celui — identique — du *peḥou* du xxᵉ nome du Delta, , , , tout en déclarant qu'il ne doute pas qu'il soit homonyme du canal d'Héliopolis *Âti*, *op. cit.*, p. 284-285. Ce *peḥou* aurait été appelé *Aou Mout*, suivant M. Gauthier (*op. cit.*, t. I, p. 43), qui a pris encore le *ty* pour un *mout*.

Dans son édition de la stèle de Piankhi, E. de Rougé a transcrit *merti* le nom, (1), du port situé sur le canal d'Héliopolis, lecture également admise par les auteurs du *Wörterbuch* (2). C'est la seule possible.

Le , dans les graphies les plus anciennes, qui remontent au Nouvel Empire, conservait encore, certainement, sa prononciation traditionnelle *mr*. La confusion entre , et s'est produite tardivement sous l'influence des textes manuscrits, où la ressemblance de plus en plus grande de ces signes dans l'écriture cursive de la basse époque (3) a facilité puis consacré l'échange. La substitution n'a exercé aucune influence sur les mots qui en étaient l'objet. Elle devient fréquente, autant qu'il est permis d'en suivre les progrès, surtout à partir des Ptolémées.

Il se pourrait que le *r'n mr irt* du papyrus Golénischeff (V, 8), qui, suivant la remarque de M. Gauthier (4), paraît être situé à proximité d'Héliopolis, eût quelque rapport avec le ( ) de notre rituel.

Col. 5 [3]. — . Brugsch a fait entrer dans la partie très légèrement mutilée de ce passage plus qu'elle n'a certainement jamais contenu. La traduction : « *Gerstenkörner auf Sand aus* [*dem Tempelsee*] *des Gottes* Serà, *des Grossen, in On* » (5) suppose une restitution telle que , ou quelque chose d'approchant; il a négligé d'en indiquer la nature. Elle laisse sans emploi le mot , à demi détruit, et le qui est intact. L'emplacement disponible, au-dessus de ce dernier, ne permet d'y introduire autre chose qu'un signe de faibles dimensions. Le que j'ai rétabli est, je crois, tout ce qui peut y tenir. L'auteur, si je saisis bien son intention, après avoir énoncé les matières dont l'effigie de l'Osiris local est faite, ajoute que le lambeau est préparé avec de l'orge et du sable, comme elle, me paraît être le développement de l'idée exprimée brièvement ailleurs par , « *semblablement* » (§ 1, 3, 9).

§ 6. — 5 [...] 6 [...] 7 [...]

(1) *Chrest. égypt.*, t. IV, p. 58, l. 101 de l'inscription.
(2) *Mr-tjw*, t. II, p. 98.
(3) Möller, *Hierat. Paläographie*, t. III, n° 330 et 334.
(4) *Op. cit.*, t. III, p. 121.
(5) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 80.

§ 6. — 5 Ce qui concerne le dieu grand qui est dans la nécropole, à Diospolis parva, est fait en travail mystérieux de la Maison cachée [au moyen du] récipient 6 auguste, ainsi que le Khenti Amentit de ce dieu, avec de l'orge et du sable, conformément à la pratique qui a été [dite] à leur sujet pour Busiris [1]. Point de lambeau de ce dieu, dans le bassin du lambeau divin fabriqué comme le Khenti Amentit avec de l'orge et du sable [2]. Il est fait en son remplacement, une représentation avec des pains *kefenou* parfaits et des substances aromatiques d'odeur agréable [3], avec son socle (composé) de 2 *heben* (1) d' 7 aromates [4].

Col. 6 [1]. — . Les premiers éditeurs n'ont pas relevé le encore très lisible, bien qu'amputé de sa partie antérieure, placée sous le signe disparu dans la petite lacune. Celle-ci, malgré son exiguïté, ne laisse pas d'être embarrassante, car elle s'est produite en un passage assez difficile à comprendre dans l'état actuel du texte. Brugsch a tenté de la combler, mais sans se préoccuper de sa faible étendue : « [noch der Art, wie sie vorgeschrieben ist] für die Stadt, Busiris » (2). Le membre de phrase restitué — qui correspond en gros à ne peut trouver place dans l'espace très réduit occupé par la cassure. La position du montre qu'un seul signe a été détruit et fixe en même temps les dimensions approximatives de celui-ci. L'absence de déterminatif marque d'autre part que le mot mutilé ne peut être qu'une particule ou un verbe bilitère usuel. La première est infiniment peu probable; il convient je crois de l'écarter. Reste le verbe. De ce côté, le choix est fort limité. La petitesse du signe disparu et la seconde radicale le fixent presque à coup sûr. Il s'agit sans doute du verbe « *dire* », dont l'emploi est fréquent dans la littérature gréco-romaine. , qui suit, ne doit pas être confondu avec le pronom suffixe de la 1re personne du pluriel, mais décomposé en + ııı. Le sens littéral de paraît donc être « *selon (le) faire dit d'eux pour Busiris* », se rapportant à l'Osiris et au Khenti Amentit. On renvoie à ce qui a été exposé à propos de la façon dont ceux de Busiris étaient fabriqués et qui devait être observée pour la confection de l'Osiris et du Khenti Amentit de Diospolis parva. La tournure employée est concise et passablement elliptique, — ce qui est fréquent dans notre texte, — mais correcte en sa forme grammaticale.

C'est je crois la seule façon d'interpréter le texte en conformité avec ce qui suit, tout en tenant compte de la nature et de la forme de l'exposé fait dans les autres paragraphes. Dans celui-ci, l'auteur constate que si, à Diospolis parva, les images de l'Osiris local et de son Khenti Amentit sont faites conformément au rite particulier

(1) Il s'agit sans doute ici, comme plus loin (col. 47), également à propos de substances aromatiques, du *hbn* de la valeur de $1/4$ de *hn* (= 45, 5 centil.). La quantité d'aromates employée serait dans ce cas de $1/2$ *hn*, soit 22, 75 centil.
(2) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 80. Le premier [est évidemment mal placé et devait être reporté après « Art ».

en usage à Busiris, par contre, le lambeau divin y est fabriqué de façon différente, c'est-à-dire avec de la pâte de pain *kefni* [1] mélangée d'aromates et sans se servir du double bassin, et non avec de l'orge et du sable. Tout s'enchaîne en somme logiquement, et la restitution proposée prend ainsi un certain air de vraisemblance.

Col. 6 [2]. — . Loret et Brugsch ont rendu le du début de la phrase par « *ainsi que* » et « *mit* ». Ils ont, par suite, attribué au texte un sens diamétralement opposé à celui qu'il exprime. En effet, est l'impératif du verbe négatif. L'auteur, après avoir expliqué que l'effigie osirienne et le Khenti Amentit doivent être fabriqués suivant la pratique de Busiris, précise que le lambeau du corps divin ne doit pas être fait, comme le Khenti Amentit, avec de l'orge et du sable, dans le bassin qui servait en pareil cas, et indique en conséquence comment il doit être préparé. Le développement de l'idée est parfaitement clair.

Col. 6 [3]. — . Loret interprète cette phrase par « *On lui fait une Statue avec son corps, formé en pains* tefennu [2] *et* mar... *avec des substances aromatiques* ». Brugsch la rend par : « *Ihm werde ausgefürth das gewohnheitsmässig Festgesetzte für seine Opfer an Backwerk und Zuckerverk, ausser den wohlriechenden Spezereien* » [3]. Tout cela est complètement étranger à son sens réel.

ne désigne pas précisément une « *statue* » comme on l'entend généralement, c'est-à-dire une figure humaine ou animale reproduite en plein relief, mais la représentation en ronde bosse d'un objet quelconque. Nous voyons qu'il s'agit d'un des membres du dieu et non de son corps entier. Cela ressort implicitement du passage du rituel relatif aux moules en bois des pains *kefenou* représentant les 16 parties du corps mutilé d'Osiris (col. 45). La traduction de Brugsch est tout à fait erronée. Elle est fondée sur un rapprochement inexact avec , qu'il a fait dans son *Dictionnaire hiéroglyphique*, t. IV, p. 1256.

, suivant Loret, « *paraît désigner la masse de substance* étalée *qui forme le corps du dieu* ». Il n'est nullement question d'une matière quelconque. La locution signifie « *en échange* », « *en remplacement* »; le déterminatif est employé abusivement pour , comme il arrive souvent. Elle se retrouve sous la même forme et avec le même sens à la col. 40. L'idée de « *remplacement* » attachée au verbe est exprimée plus loin non moins nettement :

(col. 109) « *on enlève les joncs qui sont sur lui en permanence afin de les remplacer par de nouveaux* ». Cette fois, le mot n'est suivi d'aucun déterminatif. La valeur « offrande » supposée par Brugsch est purement imaginaire.

(1) Il est question plus loin de ces pains, col. 47.
(2) *Rec. de trav.*, t. III, p. 46. Le est très net dans l'original.
(3) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 80-81.

. Loret a lu ce mot . Il pense qu'il faut peut-être « restituer *pains jaunâtre,* du radical ΜΕΡⲰ, ξανθός, *flavus, rufus* »; le texte, ajoute-t-il, porte du reste dans la lacune un trait qui semble être la partie droite d'un . L'original donne distinctement ; j'ai vérifié plusieurs fois la lecture. *M'rt* n'est pas le nom d'une espèce de pain, malgré le déterminatif , employé par abus, de même que dans . C'est un adjectif qualificatif qui signifie « *remarquable, sans défaut, sans tare* ». Il est écrit *m'rd* au Nouvel Empire, et on le trouve précisément appliqué, comme ici, aux pains : [1], « *pains* âq *parfaits* ».

On ne voit pas comment Brugsch a pu en tirer le sens de « Zuckerwerk ». Peut-être a-t-il songé instinctivement aux figurines en sucre coloré que l'on vend de nos jours en Egypte à l'occasion du Mouled en-Nabi et des grandes fêtes religieuses. Il y a là un anachronisme évident qui implique la connaissance du sucre en Egypte à une époque fort reculée. On ne doit pas perdre de vue que le texte dont nous nous occupons, pour récent qu'il soit dans la forme graphique où il nous est parvenu, n'en est pas moins d'origine très ancienne. Sa rédaction, comme celle du *Rituel de la veillée d'Osiris,* que j'ai été le premier à faire connaître [2], remonte vraisemblablement, sinon aux premiers âges de la fondation du culte d'Osiris, du moins à l'Ancien Empire. Les rites qu'il décrit, fixés en un temps où le sucre était ignoré dans la Vallée du Nil, ont sans doute subi peu de modifications au cours des siècles.

Dümichen, reprenant la traduction de Brugsch, a proposé la suivante, aussi peu heureuse : « Zu veranstalten ihm das Gebräuchliche für seine Ausrüstung an Gebäcken und Bekleidungs-Gegenständen nebst wohlriechenden Specereien » [3], après avoir corrigé sa première lecture [4] en , à la suite d'un nouvel examen, évidemment très sommaire de l'original. Cette rectification n'est pas fondée. Le déterminatif, comme je l'ai dit, est certainement un .

Col. 6-7 [4]. — . La valeur de ce mot ne ressort pas clairement de cet exemple. Elle est précisée par deux variantes : (col. 126) et (col. 127), dont les déterminatifs sont plus explicites, ainsi que le contexte.

S. Levi est le seul lexicographe qui ait relevé ce terme. Pour lui, le déterminatif indiquerait qu'il s'agit d'un bassin ou d'une vasque pour les ablutions ou les purifications [5]. Cette définition est inadmissible. Elle ne tient pas compte de et

(1) Erman-Grapow, *Wörterbuch,* t. II, p. 49.
(2) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 208-217 et 220-225.
(3) *Ä.Z.*, t. XX, p. 97.
(4) *Geogr. Inschriften,* t. II, pl. I, 6 *a*.
(5) *Vocabulario geroglifico,* t. I, p. 171.

qui accompagnent le, non plus que du fait significatif que l'on ne pourrait raisonnablement songer à employer des substances aromatiques, la plupart solubles ou altérables dans l'eau, pour la confection d'un bassin destiné aux purifications. Le n'est d'ailleurs nullement caractéristique. Sa présence est due à une habitude graphique, dont les manifestations sont fréquentes à partir du Nouvel Empire, qui associe très souvent sans aucune utilité à, par réminiscence de *«propre, pur»*, et a donné naissance à des formes telles que, pour et.

H. Brugsch, trompé par la variété des déterminatifs, a rendu successivement ce mot par «purification» (Reinigung), col. 6; «table» (Tisch.), col. 126; «dalle de purification» (Reinigunsplatte), col. 127.

Le sens «socle», qui est exact, a été établi par Loret [1], par rapprochement avec le démotique * () du *Roman de Setna* [2], qui désigne un meuble sur lequel on déposait des coupes d'or, soit une sorte de selle ou de guéridon du type de ceux dont mainte représentation figure dans les bas-reliefs et les peintures. Le terme *w'b* évoque donc, d'une manière générale, l'idée de support, qui est également manifeste dans les phrases suivantes : (col. 126) *«retirer ce dieu* [3] *du moule; (le) placer sur son socle d'or»;* (col. 127) *«mettre ce dieu sur son socle de granit».*

Dümichen, malgré les explications fournies par Loret, a interprété la phrase par *«und bei seinem Reinigungsopfer kommt zur Verwendung die Quantität von 2 Hiben an Specereien»* [4].

§ 7. —

§ 7. — Ce qui concerne l'Osiris Sep, à Létopolis [1], est fait en travail de jardin, de Khenti Amentit avec de l'orge et du sable, et le lambeau du corps divin du double bassin (est) fabriqué dans le Lieu de fabriquer à l'aide du bassin du lambeau divin [2], avec de l'orge et du sable.

Col. 7 [1]. — . Leçon vicieuse; il faut lire, cf., col. 3, 5, et, col. 29. Le nome et la ville de Létopolis, — qui possédait une relique osirienne, — sont cités à plusieurs reprises, dans le rituel, parmi les localités qui participaient à la célébration des mystères d'Osiris [5]. Osiris Sep était vénéré sur

[1] *Recueil de trav.*, t. V, p. 91, note 7.
[2] E. Revillout, *Le roman de Setna*, p. 141.
[3] C'est-à-dire la statuette du dieu, qui vient d'être moulée.
[4] *Ä.Z.*, t. XX, p. 97.
[5] La liste en est donnée ci-dessus, p. 94-95.

le territoire du nome héliopolitain, plus particulièrement dans la région de Toura [1]. Il est signalé ici pour la première fois à Létopolis.

Col. 7 [2]. — . Loret : *«façonné dans un lieu qui est en forme de bassin de Sep»* [2]; Brugsch a rattaché ce membre de phrase à et l'a traduit : *«in den beiden Kästen werde dargestellt an diesem Orte. Sie werde dargestellt in dem ReliquienKasten»* [3]. Le texte est parfaitement clair et ne peut être coupé comme l'a fait Brugsch, qui a transformé du reste la copule en adjectif démonstratif, modifiant ainsi profondément le sens de la phrase.

Dans la seconde partie de l'exposé, relative au lambeau divin, l'auteur précise en quel lieu on le préparait.

§ 8. —

§ 8 [1]. — [Ce qui concerne] l'Osiris résidant à *Per-taḥen,* dans le nome Saïte, fait en travail mystérieux avec de la [terre (?)] mélangée [4] de résine de térébinthe et parsemée de grains d'orge, en tous ses membres [2] [..........].

Col. 7-8 [1]. — Brugsch a restitué dans sa traduction toute la partie détruite du texte, qui occupe environ la moitié du paragraphe. Ce qu'il a imaginé échappe à la critique et est du domaine de la fantaisie pure. Il ne suffit pas ici, en effet, pour combler la lacune, de faire des emprunts aux descriptions voisines qui présentent, du moins dans les grandes lignes, des points de ressemblance. Les mystères d'Osiris, à Saïs, étaient pratiqués suivant un rite complètement différent de ceux des autres villes, ainsi que l'expose l'auteur au chapitre II, § 19, col. 30 : *«ce qui concerne ce qui est fait à Saïs de Nit diffère entièrement de cela»* [5]. Il en révèle ensuite la nature, mais trop brièvement et en des termes qui ne permettent pas de reconstituer le passage perdu de l'inscription.

[1] H. Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 41, 452, 693, 1064, 1072, 1325.
[2] *Rec. de trav.*, t. III, p. 46.
[3] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 81.
[4] est une faute de gravure pour, voir ci-dessous, rem. 2.
[5] Litt. : «ce qui est de on en () fait à Saïs de Nit s'écarte de cela () entièrement». se rapporte à la célébration des mystères, à ce qui est dit dans les paragraphes précédents au sujet des rites observés dans les localités citées.

Col. 8 [2]. — a été traduit de la façon suivante par Loret : « *est placé, en travail secret, dans . . . . en encens frais, enveloppé de myrrhe, semé de grains dans tous ses membres* » [1], et « *so werde er ausgeführt in einer Anlage geheimnissvoller Art. Mittelst eines [Siebes], welches man für die Weihrauchkörner zu nehmen pflegt, lasse man die Gerstenkörner für alle seine Körpertheile* », par Brugsch [2].

est habituellement accompagné de (col. 3, 4, 5). La lacune est trop brève pour que l'on puisse supposer qu'elle contenait ces deux mots. De toute évidence, la formule n'était pas semblable aux autres, car la statuette, est-il dit plus loin (col. 31), était faite « en travail de sculpteur émérite », par conséquent, sans doute, modelée et non moulée. La restitution « Sieb », de Brugsch, est négligeable ; elle ne repose sur rien. Il y avait là probablement un nom de matière.

Le commencement du membre de phrase qui se présente ensuite n'est pas clair. Loret a lu à la place de et proposé de restituer « *encens* », — sans déterminatif. L'original n'y prête nullement. Le signe initial, brisé à son extrémité, antérieure se compose d'un trait horizontal très net ; il n'y a pas de confusion possible. La leçon et de Mariette et de Loret tient sans doute à ce que les éditeurs ont cru que le bas du — dont il n'y a pas trace dans leurs copies — dépendait de ; il en est séparé, en réalité par un espace exactement égal à celui qui isole ordinairement les groupes. La pierre est en outre intacte entre et . Le verbe ne signifie pas « *envelopper* », mais « *saisir, prendre, empoigner* ». Sa présence est insolite, car son complément est toujours introduit par la préposition *m* ou *n* et non par *hr*.

En définitive, ne veut absolument rien dire ; il y a tout lieu de croire que ce passage est corrompu. Mais dans quelles limites et de quelle façon ? Faute de gravure défigurant la forme d'un signe, omission ou inversion ? Nous relevons dans l'inscription des exemples de ces différents cas ; il est donc difficile de s'arrêter plus spécialement à l'un d'eux.

Le est à peu près certain. Le trait oblique du haut est encore suffisamment visible, et la cassure n'endommage qu'un petit fragment du trait vertical. Dümichen a également reconnu ce signe. J'ai pensé d'abord que, joint à , il représentait peut-être le mot , var. , , [3], qui paraît deux fois dans le rituel (col. 27 et 31) : (col. 27). Il se rencontre précisément, sous la forme (col. 31), au paragraphe concernant le rite de Saïs, auquel j'ai fait déjà un emprunt ; mais il est placé de telle façon dans la phrase qu'il n'apporte aucun

[1] *Rec. de trav.*, t. III, p. 46.

[2] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 81.

[3] Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. V, p. 37.

éclaircissement ici. Cette conjecture soulève d'ailleurs plusieurs objections. *Ḳmnty* est toujours écrit avec un dans notre inscription ; il faudrait en outre remplacer par , ajouter le déterminatif. Ce serait sans doute dépasser la mesure raisonnable.

L'explication de dépend de ce que l'auteur a voulu exprimer par . L'adjonction de la préposition *ḥr* à *'m* rend, comme je l'ai dit, ce verbe suspect. Elle me fait croire que est pour « *mélanger avec* ». Cette correction est la seule qui semble s'imposer avec le plus de force dans ce passage intraduisible.

Faut-il remplacer par , (,) « *farine* » : « *farine mélangée avec de la résine de térébinthe* » ? On pourrait également songer à : « *terre mélangée avec de la résine de térébinthe* », et supposer, dans les deux hypothèses, que est le verbe « *créer, former, fabriquer* ».

J'ai cherché, pour ces corrections, à ne point trop m'écarter de la forme essentielle des signes de l'original, l'erreur ayant été probablement causée par la confusion de graphies cursives voisines d'aspect. La première soulève plusieurs objections :

Ḳm se présente toujours sous la forme dans le rituel ; le déterminatif de *teka* y revêt un aspect différent, , à la col. 47 : « *farine de blé amidonnier* » ; le nom de la céréale réduite en farine devrait être indiqué. Le plus grave est qu'il n'entrait pas de farine, dans la matière dont les représentations de Sokaris et du Khenti Amentit étaient faites ; elle servait seulement à la confection des pains *ḳefeny* (col. 47 et suiv.). On employait au contraire de la terre, des aromates, de la résine de térébinthe — comme ici — et des pierres précieuses pour fabriquer l'image de Sokaris (col. 39). La correction est, par conséquent, beaucoup plus vraisemblable.

Il reste encore à combler la petite lacune placée entre et , où devait se trouver le nom de l'ustensile utilisé pour le travail mystérieux ou celui de l'objet produit. Elle est très courte et ne dépasse pas les dimensions d'un cadrat. Les mots qui se lisent à la fin du texte fixent sur le choix à faire : le mot disparu concernait une figure de forme humaine. En effet, il est dit plus loin, col. 30-31, que « *ce qui est fait à Saïs* » est « *fait en forme de momie [de]. . . . .* ». Par une fâcheuse et singulière conjoncture, l'inscription présente là, de nouveau, un groupe fautif, .

J'aurai l'occasion d'étudier plus loin ce passage en détail ; je me contenterai, pour le moment, de préciser que est une graphie de , *pʿt* « *homme* », privée de déterminatif. Cela ressort des descriptions relatives aux statuettes de Sokaris et du Khenti Amentit et de celle du sarcophage du premier, qui étaient (col. 113) var. (col. 32 ; cf. col. 17 et 42) « *en forme de momie à face humaine* ». La restitution [ ] s'impose donc. Elle suppose l'échange d'un en , faute dont on relève des exemples et qui peut en effet se produire facilement.

Si mes conjectures sont fondées, l'inscription devait se présenter à peu près de la façon suivante dans son état primitif : « *est fait en travail mystérieux sous forme* (litt. : *à l'état de*) *d'une momie en terre mélangée de résine de térébinthe et parsemée de grains d'orge en tous ses membres* ».

§ 9. — 8 9

§ 9. — Ce qui concerne l'Osiris, l'abondant qui remplit ses deux terres, résidant à Hermopolis parva [1], est fait en travail de jardin de Khenti Amentit avec de l'orge et du sable, et son lambeau au moyen du bassin du lambeau divin, semblablement [2].

Col. 8-9. [1]. — Loret et H. Brugsch ont compris autrement l'épithète appliquée à l'Osiris d'Hermopolis parva. L'un et l'autre ont pris pour un nom de localité : « Osiris de Bâh, maître de ses deux terres »[1]; « Betreffend Osiris von Hermopolis, *Meḥ-ta-f* (d. i. von dem sein Land voll ist) den Hermopolitischen »[2]. Cela n'est pas possible, *baḥ* n'étant pas suivi du déterminatif. L'idée exprimée est l'abondance, la profusion créée par le dieu, soit qu'on l'ait considéré, comme je l'ai dit plus haut, en son rôle nilotique, et ce serait celui qui inonde et, par suite, remplit ses deux terres de toutes les choses nécessaires à l'existence, — Osiris [3] « *produit les grains avec l'eau qui est en lui pour faire vivre les hommes* », — soit, ce qui revient au même, le Surabondant, celui dont la nature généreuse assure la prospérité de ses deux terres.

Col. 9 [2]. — . Si l'on rapproche la dernière phrase de la partie correspondante du § 1, on remarque qu'elle est incomplète :

§ 1 :

§ 9 :

Les matières dont le lambeau du corps divin était formé ne sont pas indiquées, contrairement à ce qui a lieu dans les autres paragraphes, où l'adverbe comparatif , quelle que soit la tournure donnée à la phrase, se rapporte invariablement à la première partie du paragraphe : la statuette d'Osiris est faite avec de l'orge et du

[1] *Rec. de trav.*, t. III, p. 46.
[2] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 81.
[3] E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 160.

sable, et le lambeau est fabriqué avec de l'orge et du sable, pareillement. Ici, la comparaison s'exercerait sur , ce qui ne signifierait absolument rien.

Il est impossible que le membre de phrase , qui ailleurs précède l'adverbe, ait été laissé en ellipse et que y supplée. On doit donc conclure à un oubli; à un bourdon commis par le scribe. La traduction du texte rétabli dans sa teneur correcte serait : « et son lambeau (est fait) au moyen du bassin du lambeau divin —avec de l'orge et du sable—, semblablement ».

§ 10. — 9 (sic)

10 (sic)

§ 10. — Ce qui concerne l'Osiris Grand Taureau noir [1], dans le nome Athribite, pendant le grand mystère de la fête du piochage de la terre[1], est fait au moyen du récipient vénérable du dieu grand dans le Kherneter et [2] son [Khenti] Amentit [3], avec de l'orge et du sable, et son lambeau [4] (est fabriqué) à l'aide du bassin du lambeau divin, pareillement au Khenti Amentit en toutes ses choses, à la fête de Rès-oudja [5].

Col. 9 [1]. — . Cette épithète de l'Osiris d'Athribis se retrouve également dans les inscriptions d'un naos du Musée du Caire découvert à Tell Atrib, [2]. Elle se rapporte à une particularité du culte local qui n'a pas encore été mise en lumière. Elle touche aussi à la question, si intéressante et à peine effleurée, du culte des animaux, sur laquelle je serai forcé de m'attarder un peu.

Le Xe nome de la Basse-Egypte avait pour emblème totémique un taureau noir qui lui a donné son nom : , ainsi qu'à une localité de la même province,

[1] C'est l'un des noms donnés aux mystères d'Osiris au mois de Khoiak. Il en accuse le caractère essentiellement funéraire.

[2] Rœder, *Naos* (*Catal. Gén. du Musée du Caire*), p. 38-39. Le lieu appelé Sokhit-ḥetep, dont la position n'a pu être encore déterminée avec précision, était proche d'Athribis ou, plus probablement, situé sur le territoire même de cette ville. Il était consacré au culte d'Horus Khentekhtaï (Pap. du Labyrinthe, B 12). Suivant M. Gauthier (*Dictionn. des nom géogr.*, t. V, p. 57), Sebek Râ y était divinité (*hôte*). Les textes du temple de Kom Ombos qu'il cite à ce sujet mentionnent une localité de ce nom — il y en avait plusieurs en Egypte — mais elle ne dépendait pas du nome Athribite. Elle était située à Ombos ou dans les environs.

, , appelée aussi , [1], dont j'essayerai plus loin de préciser le site et la nature.

La lecture et la traduction de ont suscité des controverses. Récemment encore, M. H. Gauthier mettait en doute que se rattachât à la racine *« être noir »*[2]; il lui semble en outre que fait fonction de déterminatif et n'intervient pas dans la prononciation[3], opinion émise jadis par J. de Rougé[4].

Il est impossible de partager son avis sur le premier point; d'abondants témoignages contraires s'y opposent. Mais est évidemment déterminatif, comme dans les noms des autres taureaux sacrés. , , . La variante signalée par Brugsch dans une inscription du temple de Philae[5], celles où n'est pas écrit, enfin la glose du chap. LXXXVIII du *Livre des Morts*[6] établissent que ce signe est simplement figuratif. Outre l'orthographe sans déterminatif, [7], [8], la *« ville du Noir »* (sous-entendu : *« taureau »*), les anciens usaient d'une autre plus expressive et dont la signification est d'ailleurs identique : , la *« ville du taureau noir »*. Elle est rare. Elle est connue par deux exemples[9]. L'un n'est pas absolument sûr. y est mis en rapport avec Amon-Râ[10], et il est possible que ce soit une épithète relative à ce dieu : *« taureau de l'Egypte »*. L'autre, qui remonte au Moyen Empire, figure sur la stèle n° 31 de Vienne. Ce serait, d'après E. von Bergmann, le nom du lieu de sépulture des Ap's dépendant de la nécropole memphite, κωχώμη[11]. Il s'agit en réalité de la du nome Athribite. Von Bergmann n'a pas remarqué que le passage de la stèle où il se rencontre est incomplet. Pour lui, serait un titre du dieu Anubis. C'est une erreur. Sur la stèle n° 65 de Vienne, le nom de celui-ci est suivi de [12]. Il est question cette fois, sans nul doute, de l'Horus d'Athribis et d'Osiris; comparer [13]. C'est du premier qu'il s'agit aussi dans la stèle n° 31, mais

(1) Les principales variantes de ces noms sont réunies dans H. GAUTHIER, *Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 200 et 201.

(2) *Op. cit.*, t. V, p. 201.

(3) *Op. cit.*, t. V, p. 183, 200 et 201.

(4) *Géogr. anc. de la Basse-Egypte*, p. 63.

(5) *Géogr.*, t. I, p. 287; *Dictionn. géogr.*, p. 845. Cf. G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philæ*, p. 123. M. Gauthier n'a pas relevé cette forme

(6) LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. XXX.

(7) *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 40, LXI.

(8) G. DARESSY, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVIII, p. 153, 155.

(9) H. BRUGSCH, *Ä.Z.*, t. IX, p. 87. E. VON BERGMANN, *Rec. de trav.*, t. VII, p. 182.

(10) BRUGSCH, *op. cit.*, p. 87. L'identification avec Athribis proposée par Brugsch (*op. cit.*, p. 88) a été adoptée par M. H. Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 200).

(11) *Rec. de trav.*, t. VII, p. 183.

(12) E. VON BERGMANN, *loc. cit.*

(13) H. BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, p. 835.

un mot a été oublié par le graveur : . La formule ainsi complétée se retrouve, abrégée ou développée, sous les variantes (sic) [1] et [2].

Le taureau noir d'Athribis était une incarnation de l'Horus local [3] *« Horus Khentekhtaï, dieu grand, seigneur du nome Athribite, le taureau vénérable »*, appelé aussi [4], [5], et dans le temple duquel vivait un troupeau de bovidés sacrés. Ramsès III, énumérant les bienfaits dont il a comblé ce sanctuaire dit : [6] *« j'ai accordé de nombreux bénéfices*[7] *au troupeau des* kem-our *par devant mon père Horus Khentekhtaï »*.

On a considéré l'expression comme un simple surnom de ce dieu[8]. Elle doit être prise au contraire dans le sens absolu. Elle atteste qu'il revêtait réellement la forme d'un taureau noir. Un nom théophore en date du Moyen Empire [9] *« Fils de Khentekhtaï (taureau) »*, var. [10], rappelle cet avatar, de même que , dans [11] *« Belle est la face de Khentekhtaï (crocodile) »*, se rapporte à un autre, qui n'a pas retenu jusqu'ici l'attention et au sujet duquel je reviendrai en détail par la suite[12].

 () est un collectif qui désigne les troupeaux de taureaux et de vaches sacrés nourris dans divers temples. Plusieurs sont signalés par les textes. Athribis en possédait un, dont il vient d'être parlé. Il y en avait un autre à Memphis : [13]. *« J'ai assuré la conservation*[14] *du troupeau des* kem-ḥapou *avec les mâles et les femelles qui étaient dispersés parmi le bétail*

(1) W. VON BISSING, *Ä.Z.*, t. XL, p. 145.

(2) H. BRUGSCH, *loc. cit.*

(3) E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 44.

(4) LEPSIUS, *Todtenbuch*, pl. XXXIII.

(5) *Ibid.*, pl. LVII.

(6) Pap. Harris n. 1, pl. LIX, g = W. ERICHSEN, *Pap. Harris* I, p. 69.

(7) Litt. : « j'ai fait de nombreuses choses utiles » ou « favorables, profitables ».

(8) ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, t. V, p. 125.

(9) LIEBLEIN, *Dictionn. des noms hiérogl.*, n. 292.

(10) *Ibid.*, n. 422, 484, 522, etc.

(11) A. MARIETTE, *Les mastabas de l'Ancien Empire*, p. 315.

(12) Col. 90, rem. 4.

(13) Pap. Harris n. 1, pl. XLIX, l. 4 = W. ERICHSEN, *Pap. Harris I*, p. 55.

(14) Litt. : « j'ai protégé », autrement dit, le roi se loue d'avoir assuré la perpétuité du troupeau en y incorporant, comme il l'expose ensuite, des sujets de choix prélevés parmi le bétail qui se trouvait dans les maisons des particuliers.

d'élite[1] *de chaque maison et je les ai divinisés en totalité pour leurs troupeaux de* kem»[2]; un troisième à Héliopolis : [3], *«j'ai fait prospérer le troupeau des grands* kem-kemam *purifiés dans leurs champs de toutes souillures».*

Les bêtes qui les composaient avaient le pelage noir, — d'où leur nom, — chaque groupe se distinguant des autres par des marques particulières. On constate en effet que le mot *kem* est toujours accompagné d'un complément variable suivant la nature du taureau divin adoré dans le temple auquel le troupeau appartenait : (cf. [4]) dans la ville d'Athribis; , à Memphis; , à Héliopolis.

Il en était ainsi pour les autres animaux sacrés. Chaque espèce présentant les caractéristiques extérieures propres à l'animal dieu portait un nom particulier. Le taureau d'Hermonthis était un *sm;wr* : [5], «*le Sma our Boukha d'Hermonthis*»; le bélier de Mendès un *;gb wr* : [6].

Plusieurs autres grands sanctuaires, non cités au papyrus Harris n° I, possédaient des troupeaux de bovidés noirs. Min thébain qui, de même que Montou d'Hermonthis, s'incarnait dans un taureau blanc, en avait un : [7]. M. H. Gauthier interprète *km·w* par «*vaches noires*» en remplaçant par et conteste la traduction, «*black bulls*» de W. Budge[8]. On ne peut lui donner raison, car le du féminin n'est pas écrit, cas fréquent au contraire pour les noms collectifs; cf. et . Les titres [9] [10] «*chef berger de la vache noire de Min*», «*préposé aux vaches (?) de la vache noire de Min*», suivant M. H. Gauthier[11], ne signifient-ils pas plutôt «*chef bouvier*

(1) Je rapproche de , qui désigne les animaux de race pure et plus spécialement, semble-t-il, ceux qui étaient réservés pour la reproduction.

(2) La préposition ne peut être rendue par le comparatif, comme l'a fait Breasted (*Ancient records*, t. IV, p. 169). Ramsès III dit qu'il a divinisé les animaux introduits dans le troupeau sacré de même que l'étaient ceux qui en faisaient déjà partie.

(3) Pap. Harris n. 1, pl. XXX, l. 3 = W. Erichsen, *Pap. Harris* I, p. 35.

(4) J. de Rougé, *Inscriptions hiérogl. copiées en Egypte*, t. I, pl. CLVIII.

(5) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 512; cf. p. 472.

(6) *Ibid.*, t. I, p. 520; cf. p. 488.

(7) W. Budge, *Fac simile of Egyptian hieratic Papyri in the British Museum*, 1926, pl. III, l. 3.

(8) *Le personnel du dieu Min*, p. 56-57. Le *ḥty*, dont on a donné différentes définitions, pourrait bien être un édifice analogue à l'Apicum décrit par Strabon (XVII, 31).

(9) Stèle c. 112 du Louvre. P. Pierret, *Rec. d'inscript. inéd. du Musée égyptien du Louvre*, t. II, p. 33.

(10) Stèle 22141 du Caire. Ahmed bey Kamal, *Stèles ptol. et rom.* (*Catal. gén.*), t. I, p. 123; t. II. pl. XLI.

(11) *Op. cit.*, p. 55.

du troupeau de bovidés noirs[1] *de Min*»? Il est question ailleurs de ces gardiens spéciaux, [2]. Le , transformé en par M. Gauthier, est certain dans le premier; je ne saurais être aussi affirmatif pour le second à cause de la courbure et de l'amplitude des cornes de l'animal, qui ressemblent à celles d'une vache.

Les *km·w* du temple de Thot hermopolitain sont surtout connus par la mention d'un fonctionnaire attaché à leur service, le [3]. M. Gauthier, ici encore, a changé en et traduit *km·w* par «*vaches noires*»[4], à quoi s'oppose l'orthographe même du mot. D'autres preuves de leur existence s'ajoutent à celle-ci. Le musée du Caire possède une statuette en bronze de Thot taureau (n° 38590). Le dieu, appelé , est représenté sous la forme d'un homme bucéphale, le front marqué d'un triangle, le disque solaire et l'uraeus placés entre les cornes, exactement comme un Apis, et armé d'une lance[5]. Un autre exemplaire, semblable en tous points, mais fragmentaire en a été signalé par Lanzone[6]. Ces images fournissent l'explication des noms propres [7], [8] portés par des personnages appartenant au clergé de Thot d'Hermopolis. Ce *km* était une incarnation du dieu , dont le nom devrait se lire *Ḏḥwty km*, «*Thot taureau noir*». Ainsi que ses congénères, il avait pour compagnons des animaux sacrés de son espèce.

Les ossements et les momies de bovidés trouvés en abondance dans les nécropoles de Saqqara et d'Abousir sont les restes des *km·w* d'Apis. Les dépouilles des «mères d'Apis» étaient déposées dans un hypogée situé au nord du Sérapéum, où Mariette a trouvé la tombe d'un des prêtres de ces vaches, [9], lesquelles étaient traitées avec grand respect. La mère de l'Apis vivant était logée dans une étable (σηκός) attenante à la cour du temple de celui-ci[10]. Plusieurs nous sont connus de nom : Tahor, Taakesh, Tarenenit, Taamen, Tabastit, Moutit, Taourmera, etc.[11].

(1) Litt. : «de la *km·t*», dans le sens précisé ci-dessus. Il semble, si, comme il paraît, le nom collectif ( ) se rattache à la racine *km* «être noir», que ce mot a été détourné par la suite de son sens étymologique. En effet, les taureaux en qui Min thébain et Montou d'Hermonthis s'incarnaient avaient le pelage blanc; or les animaux composant les troupeaux sacrés étaient, autant qu'il est permis de le croire, de la même couleur que l'animal-dieu auquel ils servaient de compagnons.

(2) Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. V, p. 126.

(3) Stèle n. 20025 du Caire. Lange-Schäfer, *Grab-und Denksteine des Mittleren Reich* (*Catal. gén.*), t. I, p. 30.

(4) *Op. cit.*, p. 56.

(5) G. Daressy, *Statues de divinités* (*Catal. gén.*), t. I, p. 153; t. II, pl. XXXII.

(6) *Dizion. di mitol. egizia*, t. III, p. 1279, pl. CCCCIV, fig. 4.

(7) G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris*, t. II, p. 36.

(8) *Ibid.*, t. II, p. 41 et pass.

(9) A. Mariette, *Mém. sur une représentation gravée en tête de quelques proscynèmes du Sérapeum*, dans *Bibl. égyptol.* t. XVIII, p. 271. Le musée du Louvre possède une stèle dédiée par un certain Ounnefer qui remplissait les mêmes fonctions, , E. Chassinat, *Textes provenant du Sérapeum de Memphis*, dans *Rec. de trav.*, t. XXI, p. 69 (n. XXXII)

(10) Strabon, XVIII, 31.

(11) H. Brugsch, *Gramm. démot.*, p. 47 et 155; *Der Apis Kreis*, dans *Ä.Z.*, t. XXII, p. 125, 128; t. XXIV,

La présence dans les temples d'animaux de race bovine s'identifiant avec les *km·w* des textes égyptiens a été signalée par les auteurs grecs et latins. Elien rapporte qu'Apis était entouré de compagnes choisies parmi les génisses les plus belles que l'on pût trouver. Elles étaient gardées dans des étables où le taureau divin pénétrait à sa guise [1]. Apis, Mnévis, le bouc de Mendès, le crocodile du lac Moeris, le lion de Léontopolis, dit Diodore de Sicile [2], sont nourris dans des enceintes sacrées et confiés aux soins de personnages éminents, qui redoublent d'attention, à l'époque de l'accouplement. Ils élèvent les mâles de chaque espèce avec les femelles les plus belles, appelées concubines (παλλακίδα) et les entretiennent avec luxe et à grands frais. Suivant Pline [3], on présentait à Apis, une fois l'an, une vache qui portait ses marques distinctives, quoique différentes («suis et ipsa insignibus, quanquam aliis»); elle était mise à mort le jour même [4].

Le rôle du bétail sacré vivant en la société du dieu n'est nulle part expressément défini. Mariette a contesté le témoignage d'Elien concernant la présence permanente de génisses auprès de lui et lui oppose celui de Pline. Il le juge plus conforme au dogme et à l'application que les Egyptiens mettaient à éloigner Apis de toute progéniture [5]. Il n'admet pas que, dieu fils, il ait eu le droit de procréer [6]; il avait une épouse, mais celle-ci était sacrifiée afin qu'il ne se perpétuât pas par lui-même [7]. Au vrai, nous n'en savons rien. J'ignore sur quels textes Mariette a fondé sa thèse; il n'en cite aucun, alors que l'on peut lui opposer le passage du papyrus Harris nº I, déjà cité, relatif aux *kem·w hap·w* mâles et femelles que Ramsès III se glorifie d'avoir fait entrer au temple de Memphis. Les raisons qu'il développe sont de théorie pure. Elles n'ont pas plus de rapports avec les faits que les élucubrations enregistrées complaisamment par les anciens, suivant lesquelles Apis naissait d'une vache fécondée par un rayon de lune [8] ou par un éclair [9].

p. 20, 24, 28, 32, 38, 39. J'ai conservé l'orthographe adoptée par Brugsch; mais dans les quelques cas que j'ai pu vérifier, le sigle lu *t* par lui correspond en réalité à [hieroglyphs]. Il faudrait, par conséquent, transcrire ces noms Tenthor, Tentakesh, Tentrenenit, etc.

(1) *Hist. animal.*, XI, 10.

(2) I, 84.

(3) *Hist. nat.*, VIII, 71, 3.

(4) Cf. Ammien Marcellin, XII; Solin, *Polyhist.*, XXXII.

(5) *Op. cit.*, p. 270.

(6) *Ibid.*, p. 268.

(7) *Ibid.*, p. 269.

(8) Plutarque, *De Iside et Osiride*, 43. C'est pour cela, ajoute l'auteur, qu'il a plusieurs traits de ressemblance avec la lune, la blancheur de son corps étant noircie, çà et là de taches sombres. Le contraire est exact. Les monuments le montrent avec le poil noir, une large tache blanche sur le flanc. Sa couleur, dit Hérodote (III, 28) est noire; il doit avoir sur le front une marque blanche quadrangulaire (*Sic : ἐπὶ μὲν τῷ μετώπῳ λευκὸν τετράγωνον*, au lieu de triangulaire *τρὶγωνον*) et sur le dos un autre ressemblant à peu près à un aigle. Cf. Strabon, XVII, 31; Pline, VIII, 71, 1.

(9) Hérodote, III, 28.

Les stèles du Sérapéum montrent que les Apis — il en était de même sans doute pour les autres animaux-dieux de son espèce — ne se succédaient pas nécessairement par descendance directe. Il n'est pas nécessaire d'imaginer telle interdiction dogmatique pour en trouver la cause. Elle est d'ordre naturel. Le caractère divin d'Apis et des animaux divinisés du même type se révélait par des signes extérieurs précis qui ne sont pas transmissibles. C'est un fait connu que deux individus de même race au pelage pie donnent très rarement des produits dont la robe soit tachée de façon semblable. Il n'est pas interdit, néanmoins, de croire que l'on ait eu le dessein de provoquer ce phénomène peu fréquent puisque l'on présentait à Apis, au dire de Pline, une vache ayant certaines marques analogues aux siennes et que, d'autre part, les troupeaux de *km·w*, à Memphis, Héliopolis et Athribis, étaient composés de bêtes différentes, *km·w-ḫpw, km·w-kmꜣm·w, km-wr·w*, lesquelles se distinguaient sans doute par la disposition particulière des taches de leur pelage et sa ressemblance avec celle de l'animal-dieu de chacune de ces villes.

Parmi les épitaphes découvertes par Mariette où le lieu d'origine d'un certain nombre d'Apis est indiqué, Memphis est mentionnée une seule fois. L'Apis issu de la vache Kerk — il y en eut trois du même nom — et inhumé l'an 52 de Ptolémée Evergète II naquit dans le temple de cette ville; sans doute s'agit-il de l'Héphestaeum ou de l'Apieum, qui étaient contigus [1], [hieroglyphs] [2]. Celui qui fut enterré en l'an 2 de Pimi avait été découvert au temple de [hieroglyphs] [3], localité proche de Memphis [4], après trois mois de recherches dans la Haute et la Basse-Egypte. L'Apis mort en l'an 6 de la dyarchie de Ptolémée VI Philométor et Ptolémée Evergète II reçut le jour de la vache [hieroglyphs] [5] dans la ville de [hieroglyphs] [6]. Un autre fils de la vache Tenthor, vint au monde à Pagerg-Hor, dans le

(1) Hérodote, II, 153; Strabon, XVII, 31.

(2) E. de Rougé, *Rev. égyptol.*, t. IV, p. 114.

(3) A. Mariette, *Le Sérapeum de Memphis*, pl. 26; *Recherches sur les soixante-quatre Apis*, dans *Bibl. égyptol.*, t. XVIII, p. 196.

(4) Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 810. Elle est citée à la suite de Toura dans le papyrus Golénischeff, H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 135.

(5) Probablement pour [hieroglyphs].

(6) Brugsch, *Der Apis Kreis*, dans *Ä.Z.*, t. XXII, p. 125. Ce lieu était situé [hieroglyphs] «à l'intérieur du nome de (la ville de) Saï·t, à l'occident du grand fleuve», c'est-à-dire sur la rive gauche de la branche Canopique. Brugsch (*Dictionn. géogr.*, p. 87 et 521), l'a identifié avec Hermopolis parva, la Damanhour moderne. Le nom de la métropole, lu par lui [hieroglyphs] et dont il décompose le premier signe en [hieroglyphs] + [hieroglyphs], serait l'équivalent de [hieroglyphs] «Saïs supérieure» (*op. cit.*, p. 88), qui paraît être un quartier de Saïs (cf. *Livre des morts*, chap. CXLII, B, l. 4). Les deux rapprochements s'excluent réciproquement. G. Daressy (*Rev. de l'Egypte anc.*, t. II, p. 30-31) pense que cette Damanhour faisait partie du territoire de la province actuelle d'Assiout, où il existe encore, dans le district de Manfalout, un village du même nom sis à l'ouest du fleuve. Autant que

nome d'Athribis [1]. L'Apis de la vache Tentamen provenait de Pa-Kha, du nome Thébain [2]; celui de la vache Kerk, de Sehotep, ville située dans le nome Héliopolite [3]; celui de la vache Tentakesh était né à Pemdje (Oxyrhynchus), Al-Bahnasa du Fayoum [4].

La diversité des lieux montre que le hasard seul présidait à la conception des taureaux-dieux. Elle pouvait se produire accidentellement dans l'enclos d'Apis, sans que d'ailleurs l'animal divin y fut pour rien et du fait du troupeau qui vivait

j'ai pu m'en assurer, — la gravure de l'original est imparfaite, — Le groupe qu'il lit : *Sywy·t*, et sur lequel repose l'essentiel de son hypothèse, semble plutôt être écrit *Sꜣy·t*. L'incertitude touchant le déchiffrement du signe initial interdit de conclure. Le nom, tant ancien que moderne d'Assiout : , , assyr. *Si-ya-a-u-tu*, ⲥⲓⲟⲟⲩⲧ, سيوط, renferme un *w* intercalaire; si celui-ci figure dans , *Sywy·t*, il manquerait par contre dans , *Sꜣy·t*, forme qui se ramènerait normalement à , assyr. *Sai*, ⲥⲁⲓ, Σάϊς, à cause de la prédominance de l'*y* dans l'orthographe la plus usuelle du nom de Saïs. Le nome Saïte demeure de toute façon hors de question. Comme l'a fait remarquer G. Daressy (*op. cit.*, p. 29), il était placé non à l'ouest mais à l'est de la branche Bolbitique, et rien ne peut laisser croire qu'il ait débordé sur la rive gauche de la branche Canopique. Sous cette réserve, je reste convaincu de l'exactitude du rapprochement proposé par Brugsch. Il est singulièrement appuyé par la mention du « grand fleuve » , qui, à l'époque où remonte la stèle, désigne plus souvent la branche Canopique que la partie du Nil située en amont de Memphis. D'autre part, le territoire dont Dema-n-Hor dépendait fut consitué en district autonome, sous les derniers Ptolémées, avec pour métropole. Un remaniement de même nature a pu être fait antérieurement, à l'occasion duquel la ville dont le nom reste incertain, , aurait été promue au rang de chef-lieu de la nouvelle circonscription. Les divers états de la division administrative du Delta, assez variable, sont encore trop peu connus pour qur l'on écarte cette hypothèse à priori. La Dema-n-Hor en question semble avoir possédé un troupeau de *Km*, car elle a fourni un deuxième Apis, issu cette fois de la vache Saï (Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 521). Or, le culte du taureau était fort répandu dans la Basse-Egypte, et quatre Apis sur les huit dont l'extraction est connue sont originaires de cettte région. N'en est-il pas ainsi des deux nés à Dema-n-Hor? Le nome Hermopolites parva, son appellation le montre, fut voué au culte de Thot. A l'imitation de son homonyme du sud, il avait aussi probablement ses taureaux noirs sacrés. La statuette de Thot bucéphale signalée par Lanzone (*Dizion. di mitol. egizia*, pl. CCCCIV, fig. 4) et dont il a été déjà parlé, fut trouvée dans le Delta, à Horbeit. Les objets de cette espèce ayant beaucoup circulé, le lieu de leur découverte n'a pas toujours une valeur probante; ils peuvent néanmoins servir d'indication générale à l'occasion.

(1) Brugsch (*Ä.Z.*, t. XXIV, p. 20 et 23, *Dictionn. géogr.*, p. 520) transcrit . Il a mal interprété l'avant-dernier signe, qui est, non pas un mais un : . Le nom qui accompagne le mot *dš* dans cette stèle et quelques autres de même provenance est celui du chef-lieu du nome, « le nome de (la ville de)..... », et non du nome. Brugsch l'a interprété de la seconde façon, « le nome de ..... », créant par là une onomastique artificielle susceptible de tromper les géographes qui ne peuvent travailler sur les documents originaux.

(2) Brugsch, *Ä.Z.*, t. XXII, p. 128, *Dictionn. géogr.*, p. 554. Il s'agirait, d'après lui, de Dendara : , (cf. A. Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 79, l. 31). Le texte dit que l'Apis est né à « Pakha du nome de (la ville de) Thèbes ».

(3) Brugsch, *Ä.Z.*, t. XXIV, p. 28 et suiv., *Dictionn. géogr.*, p. 735. La graphie démotique équivaut à « Aoun·t d'Atoum », c'est-à-dire Héliopolis.

(4) Brugsch, *Ä.Z.*, t. XXIV, p. 32.

avec lui; mais la statistique probante, bien qu'incomplète, que les stèles du Sérapéum permettent d'établir démontre que le dieu se manifestait indifféremment parmi le bétail entretenu dans les autres temples. Il est probable même qu'on alla aussi le chercher parfois dans les étables des particuliers.

Le recrutement des troupeaux de bovins sacrés s'opérait d'ailleurs de cette façon. Ramsès III dit avoir grossi l'effectif des *km·w ḥp·w* du temple de Memphis avec « des mâles et des femelles dispersés dans toutes les maisons ». On exerçait en effet une surveillance active dans l'ensemble du pays afin de découvrir les animaux revêtus des marques qui les apparentaient aux *km·w* des différentes catégories. Un rapport dont l'original est conservé au musée de Turin [1] a certainement trait à ce contrôle. Il y est question d'un certain Penanoukit, prêtre de Khnoum, dont la vache noire avait mis bas cinq *ḳmꜣm·w*, dont un Mnévis, . On l'accuse d'avoir vendu les premiers, qui furent mis à la charrue dans la campagne, puis amenés dans le sud, où ils passèrent finalement aux mains de prêtres. Le Mnévis échut à quelques gendarmes du poste militaire de Djème [2], dans la Thébaïde, auxquels l'auteur du rapport l'acheta.

Le sens et la portée réels de cette affaire n'apparaissent pas de prime abord. Spiegelberg, qui a étudié le document, ne les a pas soupçonnés [3]. Ils tiennent à la nature des animaux mentionnés, dont le rôle, jusqu'à présent mal défini, donne à l'acte relevé contre Penanoukit le caractère d'un délit fort grave. Le personnage était peu recommandable. On lui reprochait encore, outre le recel de certains écrits [4], d'avoir entretenu un commerce coupable avec deux femmes mariées, dont on cite les noms ainsi que ceux de leurs conjoints. La somme des accusations portées donne à la pièce toute sa signification. Il est clair que chacun des agissements délictueux qu'on a y consigné est particulièrement grave.

Le premier offense la religion; aussi l'a-t-on placé en tête. Le troupeau sacré d'Héliopolis, nous l'avons vu, se composait de *ḳmꜣm·w*, . Il s'agit précisément au papyrus de Turin de bêtes de cette espèce et d'un sujet de type différent, apparemment plus rare, un [5]. Ces *ḳmꜣm·w*-Mnévis étaient sans doute l'objet d'une attention spéciale en raison de leur ressemblance avec le dieu dont ils portaient le nom et peut-être aussi parce que l'on croyait,

(1) Pleyte et Rossi, *Papyrus de Turin*, pl. LVII. W. Spiegelberg, *Ä.Z.*, t. XXIX, p. 81 et suiv.

(2) Ce poste est probablement le castrum dont les ruines se trouvent sur une hauteur voisine de Médinet Habou.

(3) Il s'est complètement mépris sur le sens de *ḳmꜣm·w*, ici et au papyrus Harris (*op. cit.*, p. 82).

(4) Passage un peu obscur.

(5) Ligne 3 du papyrus. Comparer les noms donnés aux animaux faisant partie des troupeaux sacrés de Memphis, d'Athribis et d'Héliopolis cités au papyrus Harris. Ils renferment tous celui du taureau-dieu de chacune de ces villes.

à cause d'elle, qu'il les avait élus pour le perpétuer lorsqu'il le jugeait bon. Le prêtre Penanoukit s'était donc rendu coupable du crime de lèse-divinité en traitant comme simple bétail de ferme des animaux réservés aux honneurs du temple. La dénonciation qui l'incrimine prouve en tout cas que les bestiaux des particuliers étaient soumis à un contrôle rigoureux en vue de prévenir ou de réparer de tels sacrilèges.

A une époque fort reculée, les dieux taureaux, représentants de cultes primitifs, devinrent des Horus, du moins dans le Delta. Cela est parfaitement clair pour Apis, le taureau d'Athribis et celui de Pharbaetus. Conservant néanmoins leur forme première, certains en revêtirent une seconde en rapport avec leur nouvel état. Les monuments figurés complètent le témoignage des textes sur ce point en ce qui concerne Har-Khentekhtaï. Sa double nature physique est exprimée, au tombeau de Ramsès III, par l'image d'un homme hiéracocéphale à la carnation noire, coiffé de deux cornes de taureau [1]. Elle est de même rappelée, à la période récente, sur les monnaies de bronze frappées au temps de Trajan pour le nome Athribite. Le personnage symbolisant ce nome — un homme dans un cas, une femme dans l'autre — présente sur sa main étendue un faucon couronné, , ou un taureau [2].

Il est aussi, à ce qu'il semble, appelé dans l'inscription gravée sur le sarcophage de l'Apis mort en l'an 2 de Khabasha : le roi y est dit (sic) [3] « *aimé d'Apis-Osiris et de l'Horus taureau noir* ». Ce court texte a été compris de diverses façons. On a généralement pris pour une épithète relative à Apis et pour le nom de la nécropole memphite, la κωχώμη de Manéthon [4], ou — avec hésitation — pour celui du Sérapéum [5]. La particule serait superflue si *Ḥr* se rapportait à *Ḥpy;* l'omission du déterminatif du nom de lieu serait en outre anormale. La dernière traduction qui en a été donnée : « beloved of Apis-Osiris, Lord (?) of kem (the Serapeum (?)) » [6] soulève les mêmes objections. Je persiste à croire à l'exactitude de celle que j'ai proposée jadis [7], parce qu'elle rend compte de chacun des éléments de l'inscription et ne nécessite ni adjonction ni correction. Elle présume simplement que Khabasha professait à la fois une dévotion particulière envers Apis et un autre animal sacré qui est probablement le taureau d'Athribis. Elien signale que les Egyptiens comparaient, assimilaient, Apis à Horus [8].

(1) CHAMPOLLION, *Notices descriptives,* t. I, p. 416 et 737.

(2) TÔCHON D'ANNECY, *Rech. hist. et géogr. sur les médailles des nomes ou préfectures de l'Egypte,* p. 176-177. La forme du quadrupède représenté manque un peu de netteté, comme il arrive souvent pour les pièces de cette série. Un autre exemplaire mieux conservé et de meilleure frappe m'a permis de l'identifier.

(3) Copié sur le moulage conservé au musée du Louvre.

(4) H. BRUGSCH, *Ä.Z.,* t. IX, p. 13; E. VON BERGMANN, *Rec. de trav.,* t. VII, p. 183-184.

(5) GUNN, *Ann. du Serv. des antiq.,* t. XXVI, p. 87.

(6) GUNN, *loc. cit.*

(7) E. CHASSINAT, *La mise à mort rituelle d'Apis, Rec. de trav.,* t. XXXVIII, p. 38, note 8.

(8) *De nat. animal.,* (édit. Hercher), liv. XI, 10 : Εἰκάζουσι δὲ ἄρα καὶ τῷ Ὥρῳ.

C'est exactement le cas des taureaux d'Athribis et de Pharbaetus [1]. La mort d'un Apis est annoncée en ces termes dans une stèle du Sérapéum datée de l'an 34 de Darius : « *la Majesté d'Apis est allée au ciel : l'Horus est devenu Osiris* ». Une autre interprétation a été opposée à cette version, que j'ai donnée il y a quelque vingt ans [2] : « *Apis est Horus ; il est issu d'Osiris* », *ḫpr m* signifiant « *provenir de* » [3]. De nombreux exemples montrent que *ḫpr m* a aussi le sens de « *se transformer en* », « *passer d'un état dans un autre* ». L'auteur de la stèle ne semble pas avoir eu d'autre dessein que de dire qu'Apis, Horus durant sa vie [4], est passé à l'Etat d'Osiris du fait de sa mort ; il devint simplement Osiris, , comme il est de tout être après le trépas. Le second membre de phrase est une incidente explicative. Compris autrement, il resterait sans lien logique avec ce qui précède. En effet, il ne peut résulter de la mort d'Apis qu'il soit issu d'Osiris. Au reste, la phrase suivante du papyrus Rhind annulerait, s'il en était encore besoin, l'objection qui a été faite, car elle marque de la façon la plus claire la valeur, depuis longtemps reconnue, de *ḫpr m :* [5], « *Paroles du Maître universel qu'il a dites après sa transformation : Je suis celui qui s'est transformé en Khepri* » (est devenu Khepri).

La qualité de « grand taureau noir » attribuée dans notre rituel à l'Osiris local l'associe avec Horus dans son incarnation bovine. Ce n'est pas, en effet, une épithète

(1) Il y a lieu de penser qu'il en était pareillement de la plupart des taureaux divinisés. Celui de Montou qui vivait au temple de Toud, où il est qualifié de (G. LEGRAIN, *Bull. de l'Inst. fr.,* t. XII, p. 109), y est représenté à la fois sous la forme d'un faucon et d'un homme à tête de taureau (*ibid.,* p. 120, fig. 3). Montou d'Hermonthis est aussi un Horus. Le rapport est constaté implicitement par Macrobe (*Saturn.,* I, 21, 20). Bacis, dit-il, habite le temple d'Apollon à Hermonthis. Apollon, comme chez tous les auteurs grecs et latins, est ici pour Horus (= Montou). Le dieu se manifeste sous l'aspect d'un homme hiéracocéphale et son animal sacré, le Bacis, est l'âme vivante de Râ, (BRUGSCH, *Dictionn. géogr.,* p. 200), de même que l'Horus « grand taureau » de Pharbaetus (Ahmed bey KAMAL, *Ann. du Serv. des antiq.,* t. V, p. 194 et 197). Une statuette anthropomorphe de celui-ci le montre avec une tête de faucon. L'inscription gravée sur le socle le nomme (sic) « Har-Merti, dieu grand, grand taureau » (G. DARESSY, *Statues de divinités* (*Catal. gén.*), t. I, p. 161, n. 38818).

(2) E. CHASSINAT, *op. cit.,* p. 35.

(3) A. MORET, *Rev. égyptol.,* nouv. sér., t. I, p. 114.

(4) Il est souvent nommé , . A. MARIETTE, *Le Sérapeum de Memphis* (1857), pl. VIII, XXI ; E. CHASSINAT, *op. cit.,* p. 37. La qualité d'Horus attribuée à Apis ressort peut-être encore d'une petite stèle découverte au Sérapéum. Le taureau-dieu y est représenté devant deux hommes agenouillés ; au-dessus de lui, on a tracé l'image d'un faucon de grande taille (A. MARIETTE, *Le Sérapeum de Memphis,* pl. 25). La réunion de ces deux figures peut laisser supposer qu'Apis était à la fois faucon et taureau, comme les Horus d'Athribis et de Pharbaetus. Je n'ose toutefois tirer de cet unique exemple les conclusions qu'il semble autoriser. Le doute reste en effet possible. Apis est quelquefois accompagné de la déesse Amentit coiffée de (*op. cit.,* pl. 25 et 27) ou de l'emblème de l'Occident (*op. cit.,* pl. 25). Une stèle porte même au fronton un pour tout décor (*op. cit.,* pl. 34). Il se peut donc que le soit un incomplètement dessiné.

(5) R. O. FAULKNER, *The papyrus Bremner-Rhind,* p. 60.

banale, mais l'affirmation d'un fait matériel. Les textes sont formels. Une inscription du temple d'Apet, à Karnak, le constate en termes précis. Le roi conduisant la procession des Nils du Nord, qui sont mis en rapport avec les cités riveraines des branches du fleuve, dit à Osiris : [hiéroglyphes] [1] *« il (= le Nil) vient à toi à Kemit, au temple de Rès-oudja, taureau noir qui existe en maître de vie. Tes yeux voient les multitudes de l'univers (?); tu regardes ce qu'a fait ton fils. Tu es le grand taureau noir qui est à l'intérieur de ses yeux, le taureau* mereh *dans sa barque »* [2].

Il s'agit de l'Osiris d'Athribis dans la forme animale qu'il avait reçue dans cette ville. [hiéroglyphes] var. [hiéroglyphes] [3], est le nom de son temple. Je rappellerai que ses mystères, suivant notre rituel, étaient célébrés à la fête de Rès-oudja, [hiéroglyphes] (col. 10). La relation est donc certaine. Elle est affirmée au surplus par les titres donnés au dieu : [hiéroglyphes] [4], [hiéroglyphes] [5] et [hiéroglyphes], ce dernier cité dans le rituel.

Comment concilier la double personnalité de l'animal sacré, à la fois Horus et Osiris? Une inscription publiée par Brugsch [6] fournit la mention suivante qui, permet, je crois, d'orienter les recherches : [hiéroglyphes] *« Horus de Khentekhtaï, Osiris résidant à Kémit ».* Il y a deux façons de l'interpréter. Elle marque un état particulier du dieu suivant les lieux indiqués : Horus de Khentekhtaï (qui est, ou devient) Osiris à Kemit, — ou se rapporte à des entités distinctes : Horus de Khentekhtaï, Osiris de Kemit, dédoublement qui finalement se résume, dans ce cas comme dans l'autre, en un être unique, le taureau sacré considéré dans deux états différents, lesquels sont en rapport chacun avec une localité déterminée.

On se souvient que cet animal est appelé [hiéroglyphes], puis, par la suite, [hiéroglyphes] [7], et [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] [8]. C'est l'Horus-taureau [hiéroglyphes] ... [hiéroglyphes]

(1) G. Legrain, *Rec. de trav.*, t. XXIII, p. 74.

(2) La phrase finale se retrouve au temple d'Edfou (t. IV, p. 29) : [hiéroglyphes]. Noter la variante curieuse [hiéroglyphes] de [hiéroglyphes]. Le signe placé sous [hiéroglyphe] est mal gravé et ressemble à [hiéroglyphe]. La leçon [hiéroglyphes] du temple d'Apet permet de le corriger en [hiéroglyphe]. Voir aussi Et. Drioton, *Rapport sur les fouilles de Médamoud. Les inscriptions*, p. 99 : [hiéroglyphes]. Comme à Edfou, le signe qui précède le mot « barque » a été mal interprété par le graveur.

(3) E. von Bergmann, *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, p. 19. [hiéroglyphes] est un surnom bien connu d'Osiris.

(4) Pleyte-Rossi, *Pap. de Turin*, pl. XI, l. 6.

(5) *Livre des morts*, chap. CXLII, l. 19.

(6) *Rec. de mon. égyptiens*, t. I, pl. VII, 1.

(7) Stèle de Piankhi, l. 108.

(8) H. Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 637. G. Bénédite, *Le temple de Philæ*, p. 123.

mentionné au temple d'Edfou [1]. En tant que dieu souverain du nome, il est aussi nommé [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], mais encore, beaucoup plus souvent, [hiéroglyphes]. L'Osiris-taureau a, au contraire, Kemit var. Kemit-our, pour résidence exclusive : [hiéroglyphes] [2], [hiéroglyphes] ..... [hiéroglyphes] [3], [hiéroglyphes] [4], [hiéroglyphes] [5].

Brugsch a toujours considéré [hiéroglyphes] comme le nom du temple principal d'Athribis ou d'un quartier de la ville [6], et plusieurs savants l'ont également admis [7]. Son existence a pourtant été mise en doute. La contestation repose à la fois sur un rapprochement avec le mot [hiéroglyphes] *« corps, corporation »*, qui n'a manifestement rien de commun avec [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], et l'absence de déterminatif approprié à un nom de ville [8], — affirmation pour le moins singulière étant donné le nombre d'exemples où ce signe figure [9]. On a prétendu, il est vrai, qu'ils sont de très basse époque et peuvent résulter de l'interprétation erronée du nom du dieu Harkhentekhtaï [10]. J'en connais au moins un qui remonte à la XVIIIe-XIXe dynastie. Il figure sur un montant de porte de tombeau au nom du prince [hiéroglyphes], prêtre de Ptah, trouvé à Memphis et publié par Brugsch [11]. Je ne crois guère à la possibilité d'une confusion aussi généralisée.

La discussion ne me semble pas avoir été portée sur son vrai terrain. On a toujours considéré [hiéroglyphes] indépendemment de [hiéroglyphes] et sans tenir compte de l'élément qui leur est commun, [hiéroglyphes], que l'on a décomposé en [hiéroglyphe] + [hiéroglyphe], lui attribuant une signification différente selon qu'il s'agit du dieu ou de la ville.

La prétendue localité [hiéroglyphes] est uniquement mise en rapport avec l'Horus d'Athribis. Son nom n'est jamais précédé de [hiéroglyphe], [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe], qui échangent avec [hiéroglyphe] devant les toponymes, et c'est par pure intuition et sans raison valable que l'on a cru pouvoir en détacher le [hiéroglyphe], [hiéroglyphe], qui est écrit sans exception en tête du terme géographique. La similitude entre [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] est pourtant frappante.

(1) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 44.

(2) *Livre des morts*, chap. CXLII.

(3) Pleyte-Rossi, *Pap. de Turin*, pl. XI, l. 6.

(4) Surnom qui lui est donné dans l'inscription de la stèle de Téos le Sauveur (Musée du Caire), G. Daressy, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVIII, p. 154.

(5) Voir rituel, col. 9.

(6) H. Brugsch, *op. cit.*, p. 527 et 636.

(7) J. de Rougé, *Géogr. anc. de la Basse-Egypte*. W. Spiegelberg, *Die dem. Inschrift.* (*Catal. gén.*), p. 21. H. Gauthier, *Mon. Piot*, t. XXV, p. 181, et *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 205.

(8) Sottas, *Bull. de l'Inst. fr.*, t. XXIII, p. 172. Le rapprochement proposé par Sottas a été déjà fait par von Bergmann, il y a cinquante ans; cf. *Rec. de trav.*, t. VII, p. 187.

(9) H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 205.

(10) *Loc. cit.*

(11) *Rec. de mon. égypt.*, t. I, pl. VII, 1.

Malgré la différence des déterminatifs, le sens en est au fond le même : « *Harkhentekhtaï* », « *Horus* (*de*) (*Khente*)*khtaï* ». Pareille ressemblance n'est certes pas fortuite ou simple jeu graphique ; elle doit avoir une cause rationnelle. Le qui figure dans la forme la plus ancienne du nom du dieu, ou , n'est omis à aucune époque, sauf une seule fois, entre cent autres, [1], encore est-ce par oubli sans doute, car la stèle de Piânkhi (l. 109) fournit la variante . Il y a par conséquent motif de penser que l'expression (,), écrite souvent dans l'onomastique du Moyen Empire [2], entre à la fois dans la composition du nom divin et de celui de la localité. signifierait le « *lieu du dieu Khentekhtaï* ». Cela paraît d'autant plus raisonnable que le dieu ne cessa d'être appelé , même après qu'il fût devenu un Horus. Lors de la campagne victorieuse de Piânkhi en Egypte, le prince Petisis se rendit auprès du conquérant éthiopien et lui dit : « *viens au nome Athribite, tu verras Khentekhtaï* » [3].

Cette explication, qui s'écarte totalement des interprétations plus ou moins laborieuses que l'on a tentées, ne soulève en principe aucune objection sérieuse. De nombreuses cités étaient placées sous le vocable du ou des dieux locaux. La métropole religieuse [4] du XXe nome du Delta s'appelait , la « *ville de Sopdou* » ; celle du IIIe nome de la Haute Egypte, « *la ville de Nekhabit* ». Le nom primitif d'Hermopolis Magna, , est emprunté à la vieille déesse à tête de lièvre du nome, [5]. Parmi les multiples dénominations de Tentyris, on relève celle de , la « *ville d'Osiris, Horus et Isis* » [6]. Une localité de la province Panopolite, , tenait son nom d'Horus ounem ḥâou [7]. Au reste, serait, comme on l'a pensé de , le nom du quartier d'Athribis renfermant le temple d'Harkhentekhtaï ou du sanctuaire lui-même avec ses dépendances. En aucun cas, en effet, il n'est donné au chef-lieu du nome ou à une localité nettement distincte de celui-ci.

(1) Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 1259.

(2) Von Bergmann en a réuni un certain nombre d'exemples, *Rec. de trav.*, t. VII, p. 184.

(3) Stèle de Piânkhi, l. 108.

(4) Je crois qu'il y a lieu de distinguer entre ce que l'on a pris l'habitude d'appeler le nom civil et le nom sacré d'une ville. Le second ne s'applique probablement pas — du moins pas toujours — en propre à la localité elle-même, mais à la cité du dieu, qui renfermait les monuments religieux et formait, à l'intérieur de la ville ou à proximité de celle-ci, une agglomération indépendante enclose par un épais et haut mur d'enceinte. Edfou et surtout Dendara, où le site est en meilleur état, fournissent des types complets de ces villes saintes. Celle de Dendera occupait une superficie de plus de 8 hectares.

(5) A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 81.

(6) M. Gauthier en a cité une autre qui semblerait de même nature, (*Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 39, où la référence à Dümichen, *Baauur. Dendera*, pl. V, n. 8, doit être corrigée en *Altaegypt. Tempelinschr.*, t. II, pl. V, 8). Mais la copie de Dümichen qui lui a fourni cet exemple est fautive. L'original donne , E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. I, p. 88. Il s'agit du temple d'Harrsamtaoui situé à proximité du grand sanctuaire hathorien de Dendara.

(7) Voir à son sujet chapitre IV, rem. 4.

Kemit, dont le nom fut porté à la fois par le nome Athribite et par sa capitale, perdit le rang de métropole à une date que l'on ne saurait fixer avec exactitude, mais qui est antérieure au VIIe siècle avant J.-C. Les circonstances de cette déchéance sont inconnues. Il est possible que la vieille cité, reconstruite et agrandie, soit devenue, sous son nom ancien, un faubourg de l'agglomération récente désignée sous un vocable différent, ou qu'une ville nouvelle l'ait supplantée. Le fait précis est que, tout en continuant à paraître dans les inscriptions, elle céda la place à *Ḥ·t-tꜣ-ḥr-ib*, *Ḥ·t-ḥr-ib*, en tant que chef-lieu de la province, cela dès la XXVe dynastie, puisque le nom de celle-ci, Hatterib, se rencontre dans la stèle triomphale d'Asarhaddon. C'est le seul que les Grecs, les Coptes et les Arabes lui ont donné, Ἄθριβις, ⲁⲑⲣⲉⲃⲓ اتريب. Hatherib est le nom sacré et non pas civil, comme on l'a dit [1], de la ville. Il est cité comme tel dans la grande liste géographique du temple d'Edfou [2]. Le nome lui-même est appelé parfois [3]. L'antique Kemit, riche sans doute de monuments du passé, et centre de culte important, conserva son ancien prestige religieux malgré sa disgrâce politique.

Il semble qu'il soit possible, d'établir, grâce à certains textes et par comparaison, ce que ce lieu était par rapport à l'Osiris-taureau d'Athribis.

Le précieux texte biographique laissé par Téos le Sauveur, qui vivait sous Philippe Arrhidée, nous y aidera vraisemblablement. Il donne d'intéressants renseignements concernant le faucon sacré de l'Horus Athribite, (sic) [4]. L'oiseau qui à l'imitation du taureau du même dieu était entouré de compagnons de son espèce, [5], résidait dans un temple particulier, (sic) [6] « *la maison du faucon, au sud du temple d'Aait-Kema* ». Après sa mort, sa momie était déposée dans une catacombe située au nord de Kemit et appelée Per-ro-staou-tjaou, [7].

Le taureau, ainsi que le faucon, avait certainement son sanctuaire propre mais leur nécropole était commune. Si le rapprochement que j'ai fait au sujet de est légitime, le temple du premier se serait trouvé à Khentekhtaï ; le cimetière aurait été installé à Kemit, où, comme nous venons de le voir, les momies des faucons sacrés du nome Athribite étaient conservées. Dans une stèle de basse époque du Musée du

(1) G. Daressy, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVIII, p. 157. H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 141.

(2) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 332.

(3) G. Daressy, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVIII, p. 140 et 150. J'ai relevé plus haut (p. 180) la même mention dans une stèle d'Apis en écriture démotique publiée par Brugsch.

(4) G. Daressy, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XIX, p. 136.

(5) G. Daressy, *op. cit.*, t. XVIII, p. 144.

(6) *Ibid.*, p. 145. L'orthographe correcte du dernier nom est (*ibid.*, p. 140).

(7) *Ibid.*, p. 145 ; var. , p. 150, 153 ; cf. p. 144.

Caire, il est dit d'une défunte, (Ἡράκλεια), qui de son vivant était , qu'elle a passé soixante-dix jours dans l'*ouabit*, (le laboratoire où l'on pratiquait l'embaumement), (1) «*sous la main d'Anubis, seigneur du Tadjeser, pour se joindre à Kemit, qui est à côté du* Ro-staou». Il est évident, la fonction sacerdotale exercée par la morte l'indique suffisamment, que est la partie de la nécropole d'Athribis dont il est question dans les textes de la statue de Téos, à propos des oiseaux sacrés.

Il y avait une autre Kemit, elle aussi lieu de sépulture de taureaux sacrés. Je veux parler de celle de Memphis. Son nom revient avec fréquence dans les stèles du Sérapéum; le contexte ne laisse aucun doute sur la nature de cette localité. Voici quelques passages particulièrement caractéristiques où il se rencontre. (2) «*sa demeure est installée dans le bel Occident, à Kemit*». (3) «*pour l'installer à Kemit, près de Rostaou*». (4) «*c'est le jour du transport de la Majesté de ce dieu auguste, Apis-Osiris, dans ce tombeau* (5) *de Kemit, près de Rostaou, à l'intérieur d'un sarcophage* (6) *de granit noir*». (7) (8) «*ce jour, enterrement de la Majesté de ce dieu auguste, Apis-Osiris, dans son tombeau à Kemit, près de Rostaou, à l'intérieur d'un double sarcophage en granit noir*». (9) «*le dieu grand s'est rendu à sa demeure de Kakemit, dans le désert occidental de Memphis*». (10) «*la salle d'or du taureau* (ou : «*d'Apis*») *à Ḳemit* (ou : *Kaḳemit*)». Un autre document achève de préciser la position du lieu et sa destination funéraire. Le nain Téos, dont le sarcophage est conservé au musée du Caire, dansait à Kemit le jour des funérailles d'Apis-Osiris, dieu grand, roi des dieux,

(1) Ahmed bey Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines* (*Catal. gén. du Musée du Caire*), t. I, p. 157, n. 22, 179.

(2) E. Chassinat, *Textes provenant du Sérapeum de Memphis*, dans *Rec. de trav.*, t. XXII, p. 175, n. CXVI, l. 7.

(3) G. Daressy, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. IX, p. 156. Quibell, *Excavation at Saqqara*, 1907-1908, p. 91.

(4) E. de Rougé, *Rev. égyptol.*, t. IV, p. 111. Collationné sur l'original.

(5) La variante de la stèle de l'an 6 de Ptolémée Philométor et de Ptolémée Evergète II porte à croire que le est un mal gravé.

(6) Le sens régulier de *gꜣy.t* est «chapelle». Le mot est évidemment pris ici dans celui de «Sarcophage». A la stèle de l'an 52 de Ptolémée Evergète II, il est dit que l'Apis est placé dans une double *gꜣy.t*. Dans la stèle de l'an 52 de Psammétique Ier, relative à la réfection de l'équipement funéraire d'un autre Apis, il est question de ses , en bois de *ḳd*, de *mr* et d'ʿš. (E. Chassinat, *op. cit.*, *Rec. de trav.*, t. XXII, p. 166, n° LXXXIX). Mariette a retrouvé en place des fragments de ces cercueils (*Renseignements sur les soixante quatre Apis*, dans *Bibli. égyptol.*, t. XVIII, p. 254).

(7) Il ne reste que la moitié antérieure du déterminatif et du .

(8) H. Brugsch, *Ä.Z.*, t. XXII, p. 125. Collationné sur l'original.

(9) Stèle inédite du Sérapéum. Musée du Louvre, Salle historique, n° 685.

(10) Stèle n. 6 du Sérapéum; cf. H. Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 837.

(1). Dans la louange qu'il adresse à son bienfaiteur, auprès duquel il reposait dans le même tombeau, à Saqqara, il dit : (*sic*, lire) (2). «*Je suis le nain qui danse à Kemit et à Shenouḳebeḥ* (3) *le jour de la fête d'éternité*».

Cette Ḳemit fut identifiée par Brugsch avec la κωχώμη de Manéthon, mais il ne la distinguait pas de la de la stèle n° 31 de Vienne (4), qui, comme je l'ai établi, doit être placée dans le nome Athribite. En réalité, Manéthon dit qu'Ouénéphès a construit les pyramides de Kôkhômè (5), indication vague qui peut s'appliquer à la totalité ou seulement à un secteur de la nécropole de Memphis. Le rapprochement fut d'abord déclaré impossible (6), puis reconnu exact plus tard par celui qui l'avait contesté (7), sans que le témoignage d'un texte nouveau eût cependant modifié l'aspect de la question. Les textes précités montrent que Kemit ou Kakemit désigne une partie du cimetière, et la variante donne sur le fond même de la question raison à Brugsch. Il s'agit du quartier de la nécropole de Saqqara où est situé le Sérapéum et, comme on l'a dit, plus précisément celui-ci (8), dont les souterrains sont appelés d'autre part (9). Une autre stèle découverte au Sérapéum achève la démonstration. Le nom de Kakem y est remplacé par : (10) «*Jour de l'enterrement de ce dieu. Ce dieu est allé en paix au Neterkher; il repose dans sa demeure, en son temple, au désert occidental de Memphis*». Cette ne peut être que le monument funéraire des Apis (11), comme le détermine sa position dans le désert occidental de Memphis.

(1) G. Maspero et H. Gauthier, *Sarcoph. des époques persane et ptolémaïque* (*Catal. général du musée du Caire*), t. II, p. 2.

(2) *Op. cit.*, t. II, p. 7.

(3) Nom d'un district du nome héliopolitain où se trouvaient les sépultures des taureaux Mnévis, probablement dans la région de Matarieh. Cf. ..... (*op. cit.*, t. II, p. 2 et 3) «nain ..... qui danse à Shenouḳebeḥ le jour de la fête d'éternité d'Osiris-Mnévis, dieu grand». est évidemment synonyme de — du texte précité relatif au taureau Apis-Osiris.

(4) *Dictionn. géogr.*, p. 836.

(5) Müller-Didot, *Fragm. hist. graecor.*, t. II, p. 539-540.

(6) W. Spiegelberg, *Rec. de trav.*, t. XXIV, p. 177.

(7) W. Spiegelberg, *Ä.Z.*, t. LXIV, p. 79.

(8) G. Daressy, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. IX, p. 157. W. Spiegelberg, *Ä. Z.*, t. LXIV, p. 79, et dans Quibell, *Excavations at Saqqara*, 1907-1908, p. 93.

(9) E. Chassinat, *Textes provenant du Sérapeum de Memphis*, dans *Rec. de trav.*, t. XXI, p. 70, n. XXXII. La stèle mentionne un personnage chargé d'en assurer l'administration : .

(10) E. Chassinat, *op. cit.*, dans *Rec. de trav.*, t. XXII, p. 21, n. LXIV, l. 3-4.

(11) Le mot est employé quelquefois, par euphémisme, pour désigner le tombeau. On dit d'un personnage qu'il a «enseveli son père dans sa catacombe et enterré sa mère dans son tombeau». G. Maspero et H. Gauthier, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque* (*Catal. gén. du musée du Caire*), t. II, p. 8.

La stèle Harris nous a conservé les noms de cinq secteurs de la vaste nécropole de Saqqara au temps de Ptolémée XIII Néos Dionysos. Kemit y figure. Le personnage dont cette stèle expose la titulature fort chargée et quelques-uns des événements qui ont marqué sa carrière, était à la fois [hiéroglyphes] [1].

La similitude de nom des lieux mis en rapport, à Memphis et dans le nome Athribite, avec les taureaux sacrés est de nature à confirmer la conformité de leur destination respective et autorise, il semble, à voir dans la Kemit d'Athribis le cimetière des animaux divinisés.

L'Osiris « grand taureau noir » s'identifierait par suite avec le taureau mort d'Athribis qui, de même qu'Apis devenu [hiéroglyphes] Osiris-Apis, aurait continué d'être l'objet d'un culte dans son nouvel état.

C'est un fait depuis longtemps connu que les animaux sacrés, du moins la plupart, acquéraient la qualité d'Osiris après leur mort. [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] (de Pharbaetus) se transformaient en [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] [2], [hiéroglyphes] [3], [hiéroglyphes] [4]; le lion de Létopolis en [hiéroglyphes] [5]; le bélier de Mendès, [hiéroglyphes] [6] en [hiéroglyphes] [7]; le cynocéphale et l'ibis de Thot d'Hermopolis magna en [hiéroglyphes] [8], [hiéroglyphes] [9].

Mais leur assimilation avec Osiris était-elle considérée comme absolue, malgré leur diversité d'espèces et leurs attributions symboliques différentes, ou était-elle seulement fictive et de pure forme conventionnelle? Elle est certaine pour les taureaux, sur lesquels nous sommes plus complètement documentés. Défunt, Mnévis est qualifié d'« *Etre bon* », [hiéroglyphes] [10], [hiéroglyphes] [11], de même qu'Osiris-Apis emprunte à celui-ci son titre caractéristique [hiéroglyphes] [12], [hiéroglyphes] [13]. Mais son cas n'est peut-être par pertinent car, de son vivant, il était déjà con-

(1) E. Prisse d'Avennes, *Mon. égypt.*, pl. XXVI, l. 4.
(2) G. Daressy, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVIII, p. 207 et 208.
(3) G. Daressy, *Rec. de trav.*, t. XXX, p. 11.
(4) Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. V, p. 195.
(5) Ahmed bey Kamal, *Stèles ptol. et rom.* (*Catal. gén.*), t. I, p. 156.
(6) A. Mariette, *Mon. div.*, pl. LXIII, tableau et l. 23 de l'inscription.
(7) A. Moret, *Musée Guimet, Catal. de la galerie égyptienne*, pl. XLIV et p. 102. E. Chassinat, *La mise à mort rituelle d'Apis*, dans *Rec. de trav.*, t. XXXVIII, p. 41, note 6.
(8) G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris*, t. II, p. 13, 21, 25 et pass.
(9) *Ibid.*, t. II, p. 12, 13, 19 et pass.
(10) Daressy, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVIII, p. 207, 212.
(11) *Ibid.*, p. 215.
(12) E. Chassinat, *Textes provenant du Sérapéum de Memphis*, dans *Rec. de trav.*, t. XXI p. 59, 61, 70, t. XXII, p. 11 et pass.
(13) *Ibid.*, t. XXI, 59, 61, 69, 70 et pass.

sidéré comme représentant de ce dieu, ainsi que je l'ai exposé ailleurs [1]. Celui du taureau de Pharbaetus, dont l'effigie décore les monnaies du nome [2], le [hiéroglyphes] [3], [hiéroglyphes] [4], est au contraire très net. « *Substitut* [5] *d'Harmerti* », il se transforme, mort, en [hiéroglyphes] [6], [hiéroglyphes] [7] et, à l'imitation d'Apis, dont il adopte la forme d'« homme à tête de taureau coiffé du disque solaire [8], reçoit le titre de Khenti Amentit : [hiéroglyphes] [9]. Cet Osiris est également appelé [hiéroglyphes] [10], de même que le taureau noir d'Athribis, [hiéroglyphes] [11], nom dont le rapport avec le caractère animal du dieu est indiqué par la variante [hiéroglyphes] [12]. L'épithète Meriti dérive elle-même, il semble, de [hiéroglyphes], qui désigne le temple de l'Osiris de Pharbaetus, comme il ressort de la litanie gravée au temple de Dendara, où les Osiris locaux du Delta sont successivement invoqués : [hiéroglyphes] [13] « *n'es-tu pas dans Shedenou, en tête des astres, celui qui apparaît en qualité de seigneur de Merit ?* ».

L'indigence des textes indigènes relatifs au culte des animaux, qui est faite pour surprendre dans un pays où la zoolâtrie a tenu de tout temps une place considérable, laisse dans l'ombre de nombreux points d'un sujet de nature particulièrement complexe. Le peu qu'ils nous apprennent concernant les bovidés sacrés laisse cependant deviner, sous la variété des dogmes particuliers, une unité de conception à peu près complète dans la doctrine générale. Elle est manifeste en ce qui touche les

(1) *La mise à mort rituelle d'Apis*, dans *Rec. de trav.*, t. XXXVIII, p. 34-35.
(2) J. de Rougé, *Monnaies des nomes*, p. 38.
(3) Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. V, p. 194.
(4) *Loc. cit.*.
(5) Cette traduction de [hiéroglyphe] est approximative. La variante [hiéroglyphes] (A. Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, pl. 3) en laisse probablement transparaître le sens plus précis. G. Legrain a effleuré la question dans le *Bulletin de l'Institut français*, t. XII, p. 111. Il serait trop long de la reprendre ici en détail. Il est possible que les Egyptiens aient reconnu à leurs animaux sacrés le don de fournir des auspices. Pline (VIII, 71, 2) l'affirme à propos d'Apis. Un bas-relief trouvé à Médamoud a été interprété dans ce sens. Il représenterait le taureau de Montou rendant un oracle (Et. Drioton, *Rapport sur les fouilles de Médamoud, les inscriptions*, p. 6). Les termes du prétendu oracle (*op. cit.*, p. 45) n'ont malheureusement rien qui les distingue des paroles par lesquelles les dieux sont censés répondre, dans les temples de la même époque, aux prières de l'officiant. Le tableau semble appartenir à la catégorie des scènes d'adoration qui se rencontrent d'Apis. Il faut attendre la découverte d'un autre document de type plus franchement accusé pour en dégager la portée véritable.
(6) Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. V, p. 195, 196, 197.
(7) *Ibid.*, p. 195.
(8) *Ibid.*, p. 197.
(9) H. Brugsch, *Rec. de mon.*, t. I, pl. X, 9.
(10) Ahmed bey Kamal, *op. cit.*, p. 194.
(11) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 20.
(12) Voir plus haut, p. 184 et n. 2.
(13) A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 75, 15-16.

taureaux-dieux d'Athribis et de Pharbaetus. Représentants de l'Horus local durant leur vie, ils deviennent, défunts, de véritables Osiris et conservent le nom qu'ils tiennent de leur origine : Osiris grand taureau noir, Osiris le grand taureau.

Col. 10 [2]. — est écrit fautivement pour la conjonction , qui est nécessaire ici; cf. les paragraphes 3 et 6 du même chapitre.

Col. 10 [3]. — . La restitution est assurée par le passage correspondant du paragraphe 3 et par la présence de à la suite de la lacune.

Col. 10 [4]. — . Ce signe tient la place occupée par , , *sp, spy* «*lambeau*», dans les paragraphes précédents. C'est l'unique fois qu'il se présente comme synonyme de ce mot dans l'inscription.

Désignant une partie du corps humain, il se lit *mḥ, rmn, ḳḥ* et signifie «*bras*» ou «*avant-bras*». Or, la relique osirienne conservée dans le nome Athribite était le cœur et non le bras du dieu, d'où le nom de «*temple du cœur*» donné à l'édifice où elle était déposée [1]; l'auteur, du reste, ne spécifie jamais la nature du lambeau fabriqué. Le sens de bras est donc impropre ici. Les mots *smh* «*gauche, côté gauche*» et *grḥ* «*arrêter, cesser, finir, fin*», également représentés par ce polyphone, doivent être écartés de même.

La valeur *sp*, par conséquent, paraît être la seule qui convienne en l'occurrence. Elle n'a pas encore été établie. S. Levi l'a signalée sans fournir de référence [2]. Le texte du rituel étant corrompu en maint endroit, le remplacement de par ne constitue pas une preuve absolue. Il est heureusement possible de la contrôler par d'autres exemples plus sûrs. Il s'en trouve au moins un dans notre inscription, à la colonne 102 : «*prélever* 2 hin *de grains parmi ces grains, du* hin (*de la valeur*) *de* 5 deben, *en faire quatre parts; il reste* ½ hin *pour une part*» [3]. On en rencontre encore plusieurs, non moins certains, dans la recette du *kyphi* [4]. Je citerai seulement le suivant : [5] «*raisin de Desdes, autrement dit raisin de l'Oasis,* 4 hin *de* 3 deben *chacun, ce qui fait* 12 deben; *déduire son* ½ *de* ..... [6], (*soit*) 4 deben, *reste* 8 deben». Loret, sans le transcrire, a traduit par «*reste*», et je ne crois pas qu'il puisse l'être autrement. «*Reste*» s'écrit habituellement , , *sp, spy*, ce qui fixe la valeur phonétique du signe en

(1) H. Gauthier, *Diction. des noms géogr.*, t. IV, p. 48.
(2) *Vocabolario geroglifico*, t. I, p. LI, n. 289; *Raccolta dei segni ieratici egizi*, pl. IX.
(3) Cf. col. 135, où le sens est beaucoup moins net.
(4) V. Loret, *Le kyphi*, p. 19, 26, 29, 30, 33, 34, 35, 36 du tirage à part.
(5) V. Loret, *op. cit.*, p. 29.
(6) M. Loret rapproche de ⲕⲁⲥ *granulum, nucleus fructum, op. cit.*, p. 31, note 2.

question dans les textes précités et donne la raison de son emploi comme équivalent de «*reste, relique, lambeau*» dans le rituel.

Col. 10 [5]. — Rès-oudja est un surnom d'Osiris; cf. [1]. Sous cette dénomination, le dieu possédait un temple à Athribis (voir plus haut, p. 184). La fête de Rès-oudja, au cours de laquelle les mystères d'Osiris étaient célébrés dans cette ville, ainsi qu'il est dit au rituel (col. 10), débutait par conséquent le 12 Khoiak et devait se poursuivre jusqu'à la fin du mois.

§ 11. — 10 ... 11 ... (sic)

§ 11. — 10 Ce qui concerne Khenti Amentit, l'Osiris du nome Prosopite, est fait 11 en travail de jardin d'Osiris, dans la Salle d'Or, avec de l'orge et du sable. Pour ce qui est du corps divin, on lui fait son lambeau au moyen du bassin du lambeau divin, pareillement au Khenti Amentit, avec de l'orge et du sable.

§ 12. — 11 ... (sic) 12 ... (sic) ... (sic)

§ 12. — 11 Ce qui concerne l'Osiris qui réside dans l'*ouabit*, le grand dieu seigneur d'Amaou, est fait 12 en travail de jardin de la maison de Shentit, pendant la fête du piochage de la terre, et fabriqué avec de l'orge et du sable, et le lambeau du corps divin est fabriqué dans le double bassin avec de la terre de Létopolis, de l'orge et du sable [2], pareillement au [Khenti Amentit] [3].

§ 13. — 12 ... 13 ...

14 ...

(1) G. Rœder, *Ä.Z.*, t. XLVI, p. 48. (2) Voir col. 3, rem. 2. (3) Pour la restitution, voir col. 13.

§ 13. [12] — Ce qui concerne l'Osiris qui réside dans le temple du Grand Sar, [13] à Bubastis [1], est fabriqué en travail de jardin de Khenti Amentit avec de l'orge et du sable de l'embouchure du canal [2]; on lui fait un lambeau à l'aide du bassin du lambeau divin, qui est confectionné avec de l'orge et du sable, pareillement à ce dieu.

Cela est fait [14] dans tous les nomes des seize membres divins, inclus parmi les [nomes] divins [3].

Col. 12 [1]. — [hiéroglyphes]. J'ai donné plus haut (p. 77 et suiv.) les raisons qui m'ont conduit à identifier cette ville avec Bubastis. Brugsch [(1)], sans motiver son choix, lui a préféré Iseum (Ἰσεῖον, Isidis oppidum), c'est-à-dire [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], dont les ruines gisent près du village de Behbit el-Hagar. Ce rapprochement soulève une objection capitale. Hebit, Per-Hebit, bien qu'elle fût vouée au culte d'Isis, ne possédait point de relique osirienne. Elle ne pouvait, par conséquent, être comptée parmi les localités ou les «nomes des seize membres divins».

Col. 13 [2]. — [hiéroglyphes]. S'agit-il du Fayoum ou du canal — le Bahr Youssef actuel — auprès duquel la ville d'Illahoun était construite, comme V. Loret [(2)] et M. H. Gauthier l'ont cru [(3)]? Il n'est question nulle part du premier dans le rituel. Le seul passage où son nom se rencontre dans l'édition publiée par Loret (col. 100) a été mal déchiffré. Le texte mentionne en réalité le nome Létopolite, cité d'ailleurs dans quatre listes des localités où étaient célébrés les mystères.

D'autre part, le sable employé pour les mêmes opérations, à Eléphantine (§ 1) et à Héliopolis (§ 5), était extrait du canal ou d'un bras d'eau proche de la ville. Il serait surprenant que, de Neterit, on allât le chercher au Fayoum, au lieu de le tirer de la région, comme on le faisait ailleurs. Le mot *ḥenou* doit sans doute être pris ici dans son sens habituel de «canal».

Col. 13-14 [3]. — La clausule du livre a été diversement interprétée. Loret l'a traduite par «on place ces Osiris dans chacun des nomes des seize membres divins, entourés des protections des dieux» [(4)], et Brugsch par : «Also soll dies ausgeführt werden in allen Nomen des 16 heiligen Gliedmassen, welche sich der Reihe nach in den [Nomen] des Götter befinden» [(5)].

Le sens en est absolument clair, sauf vers la fin. [hiéroglyphes] signifie «*est fait cela*», «*ces (choses) sont faites*». Le pronom démonstratif pluriel ne se rapporte pas exclusivement aux Osiris, mais à l'ensemble des opérations indiquées dans les paragraphes

(1) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 82.
(2) *Rec. de trav.*, t. III, p. 47.
(3) *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 124.
(4) *Loc. cit.*
(5) *Loc. cit.*

précédents : confection des Osiris, des Khenti Amentit et des membres du corps d'Osiris. Il ne peut être question non plus de la répartition des uns ou des autres dans les seize nomes, puisque ces effigies sont fabriquées dans leurs nomes respectifs.

Le livre se termine de la même façon : [hiéroglyphes] (col. 31) «*on fait ces choses en leur totalité dans les nomes divins*». L'auteur, au livre VI, après avoir énuméré les localités où sont accomplis les mystères, conclut de façon analogue : [hiéroglyphes] [(1)] (col. 100) «*dans les seize nomes des seize membres divins, dans tous les nomes d'Osiris où l'on fait le travail de la cérémonie Tena de Khenti Amentit*» [(1)].

La phrase finale est plus difficile à comprendre. La présence de la locution [hiéroglyphes] la rend un peu obscure. Celle-ci est certainement un idiotisme, le même, il semble, qui se rencontre au décret de Canope : [hiéroglyphes] (l. 17), [hiéroglyphes] (col. 21), où il est rendu d'une façon très libre dans la version grecque : πανηγύρεις δημοτελεῖς, τῶν δημοτελῶν ἑορτῶν.

Pẖr m paraît indiquer le caractère général des fêtes, leur extension dans l'ensemble du pays. Le texte démotique remplace cette expression par *šbn n*, «*mêlé à*», qui, pris littéralement, n'est pas beaucoup plus intelligible que le grec par rapport à la version hiéroglyphique.

En fait, *pẖr m sp·t-w nṯr-w* signifie «*entouré des nomes divins*», «*environné des nomes divins*», autrement dit «*inclus parmi les nomes divins*». Ceux-ci sont les nomes placés sous l'obédience d'Osiris, ce que notre texte (col. 100) appelle les [hiéroglyphes], désignation qui, à l'époque gréco-romaine, englobe l'Egypte entière, considérée comme le corps même d'Osiris, et dont chaque province est considérée comme un des membres du dieu : [hiéroglyphes] [(2)] «*Je t'apporte les nomes et les villes, qui sont tes membres*»; [hiéroglyphes] (*sic*, lire : [hiéroglyphes]?) [hiéroglyphes] [(3)], «*Je t'apporte le quarante-deux villes et nomes, qui sont (;) tes chairs; te vénère la terre entière* [(4)] *dans le lieu qui est sous ta dépendance*»; [hiéroglyphes] [(5)], «*je t'apporte les quarante-deux nomes qui sont avec toi, et sont tes chairs*».

La traduction «entourés des protections des dieux», qui implique la restitution [[hiéroglyphe]], doit être écartée. Les phrases parallèles montrent que le signe détruit était un [hiéroglyphe]. Le [hiéroglyphe] qui subsiste le confirme. Il accompagne en effet toujours le mot *sp·t* dans notre texte et ne figure pas, par contre, dans *s*; «*protection*».

(1) Il ne s'agit pas ici du Khenti Amentit, mais d' [hiéroglyphes] (col. 42), de [hiéroglyphes] (col. 116) «Sokar, que l'on appelle Osiris Khenti Amentit», en l'honneur de qui les mystères étaient célébrés.
(2) J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. III, pl. XLI.
(3) *Loc. cit.*
(4) Lire : [hiéroglyphes] ([hiéroglyphes]) [hiéroglyphes].....
(5) J. Dümichen, *op. cit.*, t. III, pl. XLII.

LIVRE II.

14

§ 1. — 15

16

14 CONNAÎTRE LES SECRETS DU TRAVAIL DE LA CUVE-JARDIN DE KHENTI AMENTIT DE LA MAISON DE SHENTIT.

§ 1 [1]. — Quant à la cuve-jardin [1], qui est faite en schiste [2], elle a la forme d'un bassin (posé) sur 15 quatre supports, comme cette image qui est en dessin [3]. [Sa] longueur est de 1 coudée 2 palmes, sa largeur de 1 coudée 2 palmes, sa profondeur, à l'intérieur, de 3 palmes 3 doigts. Il y a un bassin sous elle, pour (recueillir) l'eau qui s'en écoule par un grand trou (percé) à son centre. Il est fait en granit rose. 16 Sa longueur est de 7 palmes, sa largeur de 7 palmes.

Elle (porte) gravée extérieurement en dessin [4] (la représentation) du travail de la cuve-jardin, des dieux protecteurs d'Osiris [2] dans la cuve-jardin [3], de —......—. Il y a sur elle un couvercle de (bois) *meri*, comme cette image [5] [4].

Col. 14-16 [1]. — Le texte est mal ordonné. Le rédacteur, après avoir décrit la cuve-jardin et celle qui est placée sous elle afin de recevoir le liquide qui en sort, parle de sculptures et d'un couvercle de bois. On pourrait penser que, poursuivant son exposé, les indications complémentaires qu'il donne se rapportent au récipient

(1) Le sens du mot *hspt* a été défini plus haut, p. 53.

(2) La pierre de *bekhenou* n'est pas le porphyre, comme Brugsch l'a supposé (*Ä.Z.*, t. XIX, p. 82). C'est l'amphiboloschiste, que les Egyptiens tiraient particulièrement du Ouady Hammamat et dont ils ont fait grand usage pour la statuaire, la fabrication des sarcophages et des naos.

(3) L'auteur renvoie ici à la représentation gravée au bas du mur ouest, sous les colonnes 8-16 de l'inscription.

(4) Litt. : « gravé sur lui en dessin ».

(5) Voir note 3.

inférieur dont il a été question en dernier lieu. Mais, confus comme il lui arrive souvent, il revient en réalité à son premier sujet, la cuve-jardin. Celle-ci, en effet, ainsi qu'il résulte de deux autres passages de l'inscription (col. 86 et 110) était décorée de sculptures et pourvue d'un couvercle. L'autre, d'ailleurs, ne devait pas être couverte en raison de sa destination.

Col. 16 [2]. — . « *Les dieux sous la protection d'Osiris* », suivant V. Loret [1]. ces dieux assuraient au contraire la protection d'Osiris.

Col. 16 [3]. — . Loret a d'abord considéré ce mot comme un synonyme possible de et l'a rattaché à la phrase qui suit : « *des oiseaux étendant leurs ailes sur lui, en bois* meri » [2]; puis, revenant sur sa première interprétation, a voulu voir dans *hp* une variante de : « *il est recouvert d'une couverture de bois* meri » [3]. Ces rapprochements sont mal fondés. Aussi peu satisfaisants l'un que l'autre, ils supposent tous deux une erreur graphique également grave. La faute existe, j'en suis convaincu, mais par omission d'un signe : est écrit pour « *cuve-jardin* ». Brugsch l'avait soupçonnée et corrigée en traduisant par « *die Schutzgötter des Osiris in den Gärten* » [4].

Une autre explication pourrait peut-être aussi sembler possible, qui éviterait la rectification du texte : serait la plante dont le nom se rencontre ailleurs écrit [5], et que l'on aurait figurée en haut de la représentation de la cuve à laquelle l'auteur du rituel renvoie (voir pl. I).

Je ne la crois pas pertinente et l'ai écartée. Ces dieux protecteurs d'Osiris dans la cuve sont certainement les , , cités plus loin (col. 20 et 111). Quant aux plantes placées au-dessus de la cuve, ce sont probablement les joncs qui étaient mis sous et sur le moule du Khenti Amentit, lorsqu'on le déposait dans celle-ci; c'est là un mode de présentation conventionnel de pratique ordinaire, en application duquel on exposait hors d'un récipient les matières qu'il était censé contenir. Leur forme, , est précisément celle qui est donnée parfois au déterminatif du mot , , *ns.t* [6], nom d'une espèce de jonc, , d'un caractère sacré, employé, comme il est dit plus loin (col. 66), pour la confection de l'*ansouti*, reliquaire où était conservé le chef d'Osiris.

Col. 16 [4]. — . Le graveur — ou le scribe — a certainement tronqué le texte entre et . La phrase, telle qu'elle se présente, n'est pas

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 48.

(2) *Rec. de trav.*, t. III, p. 48.

(3) *Ibid.*, t. V, p. 97.

(4) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 82.

(5) E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 219.

(6) E. CHASSINAT, *Rev. de l'Egypte ancienne*, t. II, p. 13.

traduisible; elle laisse en outre l'impression d'être la continuation de celle qui précède. Il n'en est rien pourtant. Il est question en effet, à la col. 110, dans un passage presque identique, du couvercle qui est placé sur la cuve-jardin, , *«mettre sur lui (le ḥspt) un couvercle de (bois)* meri». Cette mention, et surtout la forme sous laquelle elle se présente, fait ressortir clairement l'omission. La particule devait être suivie du ou des noms d'ornements qui, avec la représentation des dieux protecteurs d'Osiris, participaient à la décoration extérieure de la cuve-jardin et que l'on a oublié d'écrire. La description faite ici à son sujet est sûrement incomplète, puisqu'il est parlé, par la suite, à la col. 86, des quatre vautours et des quatre uraeus gravés aux angles de la cuve, ainsi que de la frise de *kakherou* et d'uraeus qui la bordait : . Une autre phrase commence donc avec *mʿk* : « *Un couvercle sur lui de (bois)* meri».

Le mot « *couvercle*», dont je ne connais pas d'autre exemple, se rattache à la racine *mʿk* «*protéger, couvrir, recouvrir*». Il est bien possible qu'il ait exprimé, dans le langage technique, une nuance que la traduction «couvercle» ne reproduit pas absolument. Son emploi est, en tout cas, limité à la cuve-jardin. Lorsqu'il n'est pas question d'elle, l'auteur se sert du terme plus général «*couvrir, recouvrir, couverture, couvercle*».

Il ne se trouve pas dans les dictionnaires. Son orthographe insolite a pu faire croire aux lexicographes, par suite de l'adjonction de au déterminatif, que le groupe comprenait deux éléments indépendants, *mʿk* + . C'est une graphie vicieuse fréquente dans l'inscription, où l'on trouve (col. 22), (col. 66), (col. 81), (col. 82), (col. 146).

§ 2. — 16 … 17 … (sic) (1)

§ 2. — 16 Quant au moule [1] du Khenti Amentit, il est fait en or, en 17 deux côtés [2], et a la forme d'une momie à face humaine, la couronne blanche en tête [2]. Sa longueur est de 1 coudée y compris la couronne [3], sa largeur, en son milieu, de 2 palmes. Il y a deux trous dans chacun (de ses côtés) [4].

Col. 16 [1]. — . Le mot , , désigne indifféremment les moules avec lesquels on fabriquait les statuettes du Khenti Amentit et de Sokaris [5]. Il a une

(1) Lire : . Cf. col. 18, .
(2) Litt. : «une couronne blanche à sa tête».
(3) Litt. : «avec la couronne blanche de sa tête».
(4) Litt. : «deux trous en chaque».
(5) Pour tout ce qui concerne ces moules, voir *supra*, p. 57-58.

communauté de sens et sans doute d'origine avec , , et, mais cela est infiniment moins sûr, avec , vieux termes empruntés au vocabulaire technique de la boulangerie et de la fonderie, qui se rencontrent, dès l'Ancien Empire, dans les légendes des scènes de métier. C'est aussi le nom d'un ustensile de métal à l'usage des parfumeurs, dans les textes récents.

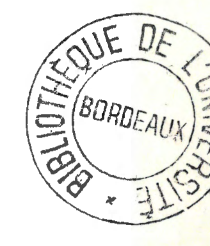
Le , , , *bd, bdꜣ, bꜣd* est le «*moule*», la «*forme*» en terre cuite où l'on cuisait le pain. M. Montet en a reconnu exactement la nature et le rôle [1]. Le nom de «four» qu'il lui attribue peut cependant provoquer une certaine confusion. En effet, les *bdꜣ* étaient entassés, pour la cuisson de la pâte, sur un foyer brûlant à air libre [2]; il n'y a là rien de comparable à un four, dans l'acception propre du terme. La définition «Topf aus gebranntem Ton» que MM. Erman et Grapow [3] ont donnée à son sujet est incomplète. Elle tient compte de la matière et non de la destination de l'objet, qui n'est pas moins intéressante. Les mêmes auteurs voient en du papyrus Ebers [4] une variante de [5]. Il s'agit bien d'un récipient; mais il est impossible d'affirmer qu'il était de terre cuite, autant que de savoir quelle en était la forme et à quoi il servait. Le texte n'en laisse rien soupçonner.

M. Montet a traduit par «*creuset*» et le considère comme un doublet de , chacun de ces mots ayant son déterminatif particulier. Il donne pour raison de ce rapprochement que «le creuset et le four ont tous deux la propriété de résister au feu» [6]. L'argument est contestable; il serait du moins insuffisant s'il n'y en avait de plus directs. La forme du déterminatif, qui est celle d'un creuset, est peut-être un indice plus sûr à l'appui de l'interprétation proposée.

MM. Erman et Grapow ne sont pas d'accord avec lui sur le sens de cette expression, qu'ils comparent à et traduisent par «*Gussform*» [7]. L'exemple cité par eux et par Montet a la même origine. Il semble peu probant, puisqu'il a donné lieu à des traductions diamétralement opposées. Peut-être vaut-il de le soumettre à un nouvel examen.

Le mot figure dans l'un de ces propos échangés entre artisans au cours de leur labeur et parfois difficiles à comprendre à cause de leur tour familier et des termes de métiers employés. Le thème général de la scène qui lui sert de prétexte est le suivant. Une équipe d'ouvriers procède à la fonte de minerai d'or pour le convertir

(1) *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, p. 236 et suiv.
(2) P. Montet, *op. cit.*, pl. XIX. Le «four», comme M. Montet appelle le *bdꜣ*, était, dit-il, composé de deux de ces vases, dont l'un servait de couvercle à l'autre (*op. cit.*, p. 236 et 282). Les représentations de la cuisson du pain (cf. planche précitée) montre cependant que les moules étaient placés séparement sur le foyer.
(3) *Wörterbuch*, t. I, p. 488.
(4) XXIV, 7; XXVI, 19; LIV, 13.
(5) *Loc. cit.*
(6) *Op. cit.*, p. 282.
(7) *Wörterbuch*, t. I, p. 488.



en lingots. Les hommes, accroupis autour d'un foyer sur lequel repose le creuset, environné de hautes flammes, soufflent dans de longs chalumeaux pour aviver le feu et s'interpellent, se conseillent ou s'encouragent mutuellement. L'un dit à son compagnon : [1], ce qui me paraît signifier littéralement : « *Presse-toi grandement pour belle figure ce qui circule dans le* bḏ » ou, en langage plus clair : « *Presse-toi grandement pour que ce qui circule dans le* bḏ *ait belle figure* », « *bon aspect* », soit parfait. Il l'exhorte à souffler activement afin que la fusion se fasse dans de bonnes conditions. La recommandation est pleinement motivée par la nature du mode de chauffage rudimentaire dont les fondeurs disposent. Le soufflage ne pouvait souffrir de relâche sous peine de provoquer des écarts de température nuisibles au traitement du minerai. M. Montet donne une autre explication de ces paroles : « Dépêche-toi, beaucoup, sur ce beau de visage qui saute dans le creuset ». Il rapporte l'expression « *beau de visage* » au métal, et la seconde partie du texte voudrait dire, suppose-t-il, « que les lingots sont devenus du métal beau de visage » [2]. Je ne pense pas qu'il faille l'entendre ainsi. La locution concerne le résultat de l'opération, dont la réussite dépend du zèle des ouvriers chargés d'entretenir le feu. Cela ressort de la légende relative à l'épisode complémentaire et final de cette scène, au tombeau de Mera [3]. Un fondeur procède à la coulée. Il tient à deux mains un creuset dont son aide vient de briser le bec et d'où le métal liquide s'écoule dans une lingotière placée à ses pieds. Il dit : « *Est belle figure grandement* », « *a très bel aspect* ». La corrélation des deux discours est certaine. D'une part, recommandation d'activer le feu « pour que » (⊂⊃) [4] ce qui circule (= le métal en fusion ») dans le ait ; de l'autre, attestation du résultat obtenu, qui a « *bonne figure* », « *bon aspect* », est parfait.

J'ai insisté sur ce point de détail afin de mieux délimiter la question. J'ignore sur quelles données plus probantes les auteurs du *Wörterbuch* ont conclu au sens « Gussform » du mot . D'après les documents dont je dispose, ce ne peut être que le nom du creuset. La forme du déterminatif est celle du creuset placé sur le foyer et qui servira plus tard à faire la coulée. La lingotière dans laquelle le métal

(1) P. Montet, *op. cit.*, p. 282.

(2) *Loc. cit.* Je ne saisis pas très bien ce que M. Montet entend ici par « lingot ». Parlant précèdemment de l'or, que les orfèvres vont fondre, il écrit : « les lingots étaient tels que les mineurs les avaient apportés, terreux et semblables à des cailloux sans valeur » (*op. cit.*, p. 277, *in fine*). Il paraît avoir confondu « pépite » avec « lingot », le métal natif et celui qui a été déjà fondu. L'impropriété des termes nuit à la précision d'un exposé de caractère technique.

(3) G. Daressy, *Le tombeau de Mera*, dans *Mém. de l'Inst. égyptien*, t. III, p. 529. Même scène, sans légende, dans le tombeau de Ti, Montet, *op. cit.*, pl. XXII. Par une convention singulièrement naïve, le décorateur de ces tombes a représenté le fondeur tenant le creuset à pleines mains sans aucun appareil de protection.

(4) Et non « sur », comme a traduit M. Montet.

fondu est versé, , ne lui ressemble pas. Peut-être a-t-on pensé que ne représentait pas l'objet désigné mais indiquait idéographiquement, comme il arrive parfois, la matière dont il était composé. L'hypothèse, si elle a été envisagée, ne répondrait pas à la réalité. Les creusets étaient faits d'une terre spéciale ; les lingotières n'étaient certainement pas non plus de métal. Il y a sujet de croire que, de même que pour la fonte des petites pièces de bijouterie, le lingotage de l'or se faisait au moyen de moules taillés dans de la pierre de talc ou de la serpentine [1].

En résumé, il n'y a pas de rapport, proche ou lointain, entre et , non plus qu'avec .

Brugsch a fait une distinction purement imaginaire entre le employé dans les laboratoires et celui qui servait pour mouler les statuettes du Khenti Amentit et de Sokaris. Ce serait, suppose-t-il, une baguette de métal au moyen de laquelle les parfumeurs remuaient leurs préparations. Il en rapproche le nom d'un certain mot « *style pour les onctions* », cité sans référence précise (Abydos), qu'il a été le seul à signaler jusqu'à présent [2]. La comparaison, déjà suspecte en un de ses éléments [3], est sans objet. Il est probable que l'on utilisait des spatules de bois pour remuer, afin d'en lier les divers éléments, les huiles et les onguents pendant leur cuisson : (sic) [4] « *on le mélange* (*l'onguent*) *au moyen d'une spatule de bois de jugubier* » [5].

Le sens de *bt* est le même ; la différence porte uniquement sur la forme de l'ustensile ainsi nommé et sur l'usage qui en était fait dans l'un et l'autre cas. Sa destination n'est pas également claire dans les deux recettes de parfumerie sacrée où il en est question. La première, relative à la confection de l'onguent *ḥeken* d'encens et de styrax, ne nous apprend rien de précis : [6] « *mettre le chaudron sur un fourneau ; placer un feu de charbon de bois dessous ; en faire le travail du parfumeur* (litt. : « du cuiseur ») *avec un* bt *d'argent pour* ..... [7] *son* ḥkn *au feu ;*

(1) Au sujet de ces moules, voir E. Vernier, *La bijouterie et la joaillerie égyptiennes*, p. 104 et suiv.

(2) *Dictionn. hiérogl.*, t. II, p. 442 et t. V, p. 460.

(3) Brugsch a vraisemblablement mal coupé le texte ou il a cru reconnaître le mot . Je soupçonne qu'il s'agit du , le « maillet » de bois avec lequel, pendant les cérémonies de fondations de temples, on enfonçait les piquets destinés à jalonner l'aire de l'édifice. Le *Wörterbuch*, t. II, p. 243, attribue fautivement à *nb'.t* la valeur « Pfahl ».

(4) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 215.

(5) Le mot *tpy* est omis par les dictionnaires.

(6) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 222.

(7) La signification du mot , non relevé par les lexicographes, m'échappe. Dümichen, qui avait d'abord donné la bonne leçon (*Geogr. Inschrift.*, t. II, pl. XCII, l. 18), que j'ai pu contrôler encore récemment, l'a modifiée par la suite en (*Ä.Z.*, t. XVII, p. 103) sans faire connaître la raison de ce changement.

faire refroidir; mettre dans un vase». La suivante est plus explicite : (sic) (sic) (1) «*on en façonne dans un moule d'argent ou d'or pour le balsamaire d'or (dont on se sert) pour en offrir aux dieux journellement*». Le produit fabriqué est un des onguents appelés *mḏ·t*. Il était composé de graisse de bœuf, additionnée de diverses substances aromatiques et autres (2). Il semble qu'on le versait encore liquide, après cuisson, dans des moules où il se figeait en prenant la forme qui permettait de l'introduire dans les vases employés par les prêtres pour les onctions rituelles.

V. Loret a exactement rendu *bt* par «*moule*», dans sa traduction du rituel (3). Brugsch a été moins bien inspiré en interprétant ce terme par «statuette» (4); il en a donné aussi l'explication suivante : «désignation de la figure de métal creuse d'Osiris et de Sokar dont on se servait ordinairement dans les mystères d'Osiris» (5).

Col. 16 [2]. — . Ce mot doit retenir l'attention. Il accuse la différence très notable et importante qu'il y avait entre le dispositif du moule du Khenti Amentit et celui du moule de Sokaris, l'un étant composé de deux parties latérales, l'autre de deux pièces superposées. A ce sujet, voir p. 55.

§ 3. — 17 … 18 …

§ 3. — 17 Quant au bassin du lambeau divin [1], il est fait de bronze noir (et se compose) de deux bassins longs 18 de 3 palmes 3 doigts, larges de 3 palmes 3 doigts, profonds de 1 palme. Il y a un trou dans chacun (d'eux), semblablement. On les place à l'intérieur de cette cuve-jardin, sous les choses qui y sont [2]. Un couvercle de pierre, à l'intérieur de chaque (bassin), empêche ce qu'ils renferment de sortir par leurs trous (6) [3]. Mettre des joncs sur eux et sous eux à l'intérieur de cette cuve-jardin [4].

(1) E. Chassinat, *Quelques parfums et onguents en usage dans les temples de l'Egypte ancienne*, ap. *Rev. de l'Eg. anc.*, t. III, p. 117-167.
(2) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 227.
(3) *Rec. de trav.*, t. III, p. 48, note 3.
(4) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 82.
(5) *Dictionn. hiérogl.*, t. V, p. 459.
(6) Litt. : «garde la sortie de leurs choses par leurs trous».

Col. 17 [1]. — . La description de l'ustensile appelé indique clairement sa nature. Comme le moule du Khenti Amentit, il se composait de deux pièces, petits récipients carrés en bronze, très peu profonds (186 mill.) et percés d'un trou au fond. La traduction «bassin», déjà proposée par Loret, en donne une idée exacte. Elle est mieux adaptée que celle de «Kasten», choisie par Brugsch, qui suppose un objet clos de toutes parts et lui a été suggérée sans doute par rapprochement avec les naos du même nom dans lesquels les prêtres transportaient les images des dieux pendant les processions. Brugsch a cru aussi, probablement, ainsi que l'a fait Loret (1), que les deux parties du étaient appliquées l'une sur l'autre, formant boîte, lorsqu'on les mettait dans la cuve-jardin. La précaution prise d'en obturer les trous avec une pierre, afin d'empêcher leur contenu de couler par ces ouvertures (col. 18), prouve qu'elles étaient posées séparément et à plat dans la cuve. Autrement, la pierre du bassin supérieur, sans point d'appui et faisant pression sur la matière, aurait déformé le moulage; elle aurait été par surcroît inutile, l'orge et le sable dont le bassin était rempli ne pouvant sortir par le haut, mais seulement par le bas, entraînés par l'eau d'arrosage. J'ai d'ailleurs exposé déjà en détail (p. 57) quelques autres arguments non moins convaincants à l'appui de cette remarque.

Loret (2) considère comme une variante de avec adjonction d'une aspirée initiale. Quoique cette forme se rencontre une seconde fois un peu plus loin (col. 20), elle est sûrement fautive. Le scribe ou le graveur l'a confondue avec «*cuve-jardin*» (col. 18, 20, 107 et 108). Il est à remarquer qu'elle figure dans deux paragraphes où ce dernier mot se présente précisément sous cette graphie exceptionnelle, elle-même assez suspecte, en tout cas fort différente de celles qui sont employées d'habitude dans l'inscription.

La présence à court intervalle de deux mots de sens différents revêtant chacun une orthographe anormale mais pourtant identique constitue une sérieuse présomption d'erreur portant à la fois sur l'un et sur l'autre.

Col. 18 [2]. — . La traduction de Brugsch, «*Ausgeführt werde dies mit den Gärten, welche das zu ihnen Gehörige enthalten*» (3), ne rend pas ce que le texte exprime. Le premier membre de phrase signifie, ce qui est répété plusieurs fois par la suite, que les deux parties du bassin du lambeau divin devaient être placées dans la cuve. Brugsch a été trompé par l'emploi du verbe , qui tient la place de : «*on met cela* (se réfère aux bassins) *à l'intérieur de la cuve-jardin*».

(1) *Rec. de trav.*, t. V, p. 100.
(2) *Rec. de trav.*, t. III, p. 44, note 4.
(3) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83.

La suite, « *sous les choses qui sont là* » fournit un détail rituel intéressant. « Les choses qui sont là » sont évidemment le moule du Khenti Amentit et son enveloppe de joncs; *im* se rapporte à la cuve.

Nous savons par ailleurs (col. 106 et suiv.), que les deux moitiés du moule et les deux parties du bassin, après avoir été remplies séparément, étaient déposées l'une après l'autre dans la cuve entre des couches de joncs. Ces diverses opérations sont décrites avec une minutie extrême sans qu'il soit fait pourtant allusion à la position respective du moule et du bassin dans la cuve. La brève mais précise indication fournie ici montre que le bassin occupait le fond de la cuve, entre deux lits de joncs, au-dessous du moule et non à côté de lui.

Col. 18 [3]. — . Brugsch a coupé ce passage en deux : « *Ein Deckel von Stein sei an einem jeden einzelnen davon. Man verhüte, dass irgend etwas entweiche von Inhalt durch ihre Öffnungen* » (1). Il n'y a qu'une seule phrase, dont la construction et la signification sont fort claires : une pierre est placée dans chaque partie du bassin afin d'empêcher le contenu d'en sortir par le trou qui y est percé, ce qui ne manquerait de se produire, par suite de l'arrosage, si cette ouverture n'était pas recouverte.

Col. 18 [4]. — . La traduction donnée par Brugsch, « *Man lege Binse auf sie und unter sie, während diese Reliquie in seinem* (sic) *Innern sich befindet* » (2), s'écarte complètement du sens véritable du texte. Elle est d'ailleurs en opposition avec plusieurs autres passages du rituel (col. 23-24, 107-108) où il est dit que le moule et le bassin, une fois remplis, étaient placés dans la cuve-jardin, (col. 24), (col. 108), entre deux couches de joncs (3). Brugsch a été induit en erreur par la présence, au commencement du paragraphe, de la leçon fautive , employée au lieu de , et n'a pas remarqué que le nom de la cuve est écrit parfois (col. 20), (col. 107 et 108), de même qu'il l'est ici.

§ 4. — (sic)

(1) *Op. cit.*, t. XIX, p. 83.
(2) *Loc. cit.*
(3) La couche supérieure de joncs était renouvelée le 21 Khoiak (col. 109).

§ 4 [1]. — 18 Concernant ce qui en est fait 19 à Busiris, on l'exécute le 12 Khoiak [2], en présence de Shentit qui réside à Busiris avec de l'orge, 1 *hin*, et du sable, 4 *hin*. Mettre dans cette cuve-jardin pareillement [3]. Ajouter de l'eau divine [4], chaque jour [5], $^1/_3$ de *hin*, au moyen d'une situle d'or [6], à côté de Shentit, en récitant sur elle les chapitres de 20 *Verser l'eau sur les humeurs* [7]. Les dieux protecteurs de la cuve-jardin la protègent (1) jusqu'à ce que vienne le 21 Khoiak.

Retirer de la cuve-jardin [8]. Donner la forme d'une momie coiffée de la couronne blanche, avec de l'encens *shou*, 1 *deben* [9]. Lier avec quatre cordes de papyrus [10]. Le bassin du lambeau divin pareillement [11]. Mettre à sécher en exposant au soleil tout le jour [12].

Leur faire la navigation [13] 21 le 22 Khoiak, à la 8e heure du jour. Il y a de nombreuses lampes à côté d'eux, ainsi que les dieux qui les gardent et dont voici les noms (2) : Horus, Thot, Anubis, Isis, Nephthys, les Enfants d'Horus et dix-neuf (*sic*) (dieux) [14]. Cela est dans trente-quatre barques pareillement.

Revêtir 22 ces dieux de quatre étoffes de la Maison méridionale et de la Maison septentrionale. Déposer dans le tombeau [15]. Envelopper de l'étoffe *Menkhit* du Khenti Amentit de l'année précédente et (de celle) du bassin du lambeau divin, également. Mettre à l'intérieur d'un coffre de sycomore [16] portant gravé le nom

(1) Litt. : « en sa protection » ; le pronom se rapporte à la cuve-jardin.
(2) Litt. : « désigné dieu par son nom ».

de Khenti Amentit (rehaussé de peinture) verte (?) [17]. L'enterrer [18] au Lieu des plantes *nebeh* [19], sous [hiéroglyphes] les perséas [20] vénérables, le dernier jour de Khoiak.

Col. 18-23 [1]. — Ce paragraphe traite des mystères célébrés à Busiris, mais seulement en ce qui concerne le Khenti Amentit et le lambeau divin [1]. C'est un résumé très succinct, incomplet et mal ordonné du § 1 du livre VI, lequel, d'ailleurs, rapporte le sujet aux seize nomes placés sous l'obédience osirienne. Une partie des mêmes prescriptions se trouve également consignée au § 5 du présent livre, qui concerne Abydos.

La concision excessive de la forme, quelques fautes et des omissions le rendent obscur par place et peu cohérent. Je me suis astreint à le traduire littéralement afin de lui conserver, autant que possible, son caractère particulier et sans chercher à lui restituer la clarté qui lui manque par des adjonctions qui auraient contribué aussi à donner un meilleur tour à la version française. Toutefois, j'ai introduit dans celle-ci les corrections utiles lorsqu'un mot se présente sous une forme manifestement corrompue dans l'original. On en trouvera la justification dans les remarques qui suivent, ainsi que diverses conjectures touchant les amendements qu'il conviendrait sans doute d'apporter à cette rédaction écourtée et incorrecte pour la mettre en accord avec le § 1 du livre VI.

Col. 18 [2]. — [hiéroglyphes]. Le quantième du mois a été mal déchiffré par Mariette, et Brugsch [2] a suivi la mauvaise leçon : « 20 Khoiak ». Pourtant, la date du 12 est toujours donnée, dans le rituel (col. 23, 87, 100 et suiv.), comme étant, à la fois, celle du début des mystères et du dépôt, dans la cuve-jardin, du moule du Khenti Amentit et du bassin du lambeau contenant l'orge et le sable qui constituaient les éléments essentiels de l'opération mystique.

Col. 18-19 [3]. — [hiéroglyphes] .... [hiéroglyphes]. Cette phrase n'est précise qu'en apparence. Traduite à la lettre, elle signifie : « *On l'exécute* .... *avec de l'orge,* 1 hin, *et du sable,* 4 hin; *mettre dans la cuve-jardin pareillement* ». Il en ressortirait, ainsi que du contexte, que l'orge et le sable étaient mis directement dans la cuve le 12 Khoiak et arrosés quotidiennement jusqu'au 21 ; on les en retirait ce jour-là pour en faire une statuette momiforme, laquelle était liée avec quatre cordes de papyrus, [hiéroglyphes] (*sic*) [hiéroglyphes] .... [hiéroglyphes] (col. 20). Un travail mal défini était effectué simultanément, avec le bassin du lambeau divin, [hiéroglyphes] (col. 20).

Cela ne donne qu'une idée inexacte et par trop sommaire des opérations telles qu'elles sont exposées, avec plus ou moins de développement, en d'autres parties

(1) Ce qui a trait à l'image de Sokaris fait l'objet d'un paragraphe spécial, livre VI, § 2, col. 116 et suiv.
(2) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83.

du rituel. Le texte, abrégé de propos délibéré ou, ce qui semble plus probable, tronqué accidentellement, comme il arrive trop souvent, a perdu à peu près toute sa signification foncière. Une phrase essentielle a disparu, ainsi qu'il résulte au § 5 du même livre, col. 23 : [hiéroglyphes] .... [hiéroglyphes]. L'omission, quelle qu'en soit l'origine, est évidente, et la restitution suivante, s'impose : [hiéroglyphes] .... [hiéroglyphes] « *on l'exécute* ..... *avec de l'orge,* 1 hin, *et du sable,* 4 hin. [*Mettre dans les deux* (*parties du*) *moule du Khenti Amentit*]. *Déposer dans cette cuve-jardin pareillement* ».

Le dessinateur chargé de tracer l'épure de l'inscription sur la muraille du temple a commis un bourdon, passant la phrase incluse entre le premier et le second [hiéroglyphes].

Il n'est pas possible d'imputer la différence apparente des pratiques à la diversité des rites en usage à Busiris et dans Abydos. Le livre VI, § 1, où elles sont exposées avec une grande abondance de détails (col. 102 et suiv.), les donne comme étant communes aux deux villes.

La suite du texte n'est pas moins confuse et incomplète. Elle ne saurait donner une idée de l'ordre de succession réel des opérations et de leur véritable nature sans les éclaircissements fournis par les autres livres, mieux rédigés et plus complets.

Je reviendrai plus loin sur certains passages particulièrement obscurs.

Col. 19 [4]. — [hiéroglyphes]. La présence du pronom [hiéroglyphes] dans [hiéroglyphes] est insolite. Celui-ci ne peut se rapporter au mot [hiéroglyphes] cuve-jardin, qui précède, lequel est masculin, mais à l'orge et au sable soumis à l'arrosage. Il faudrait alors un pronom pluriel, et le texte serait fautif, [hiéroglyphes] étant écrit au lieu de [hiéroglyphes], forme, fréquente de [hiéroglyphes] à la basse époque. L'erreur, qui est certaine, porte plus probablement sur le signe lui-même. En effet, dans les phrases correspondantes, le rédacteur adopte deux tournures différentes pour exprimer la même idée : [hiéroglyphes] (col. 120) et [hiéroglyphes] (col. 118), cf. [hiéroglyphes] (col. 14) et [hiéroglyphes] (col. 108). Dans la première, dont il s'est servi ici, il utilise le pronom de la 3e personne du singulier, [hiéroglyphes], et non celui du pluriel. C'est lui, sans doute, qu'il convient de rétablir à la place de [hiéroglyphes] : [hiéroglyphes].

Loret n'a pas traduit le mot [hiéroglyphes]. Brugsch [1] a rendu [hiéroglyphes] par « *frisches jeweiliges Uberschwemmungs-wasser* », interprétation à laquelle il n'y a pas lieu de s'arrêter. Le texte est fautif. [hiéroglyphes] est écrit pour [hiéroglyphes] et cette erreur s'aggrave de l'omission d'un mot.

L'eau employée pour l'arrosage de l'orge et du sable provenait habituellement du lac ou du canal sacrés — parfois même des deux — de la localité où les mystères étaient célébrés; mais quand il s'agit de l'eau d'un canal, celui-ci est toujours désigné par son nom particulier : [hiéroglyphes] (*sic* : lire : [hiéroglyphes]; col. 27); [hiéroglyphes]

(1) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83.

(col. 34); (col. 102, 104); (col. 118); (col. 120); (col. 135).

Il en est évidemment de même ici, et la phrase doit être, par conséquent, corrigée et complétée comme suit : *«lui ajouter de l'eau [du lac] sacré».* Le rétablissement de s'impose non seulement par rapprochement avec les exemples que je viens de citer, mais aussi en raison du sens de , inapplicable dans le cas présent.

[(1)], [(2)], [(3)], litt. *«eau divine»*, désigne d'une façon générale le canal sacré situé à proximité des grands sanctuaires métropolitains et dans les eaux duquel la flotille du dieu stationnait [(4)].

Brugsch s'est mépris sur le sens de cette expression qui, selon lui, aurait été l'un des noms du canal proche du temple et de la ville d'Edfou [(5)]. L'inexactitude de cette localisation exclusive et limitée, admise après lui sans contrôle [(6)], ressort de nombreux textes avec une netteté parfaite. Elle est le résultat et aussi la cause d'une série, d'erreurs qu'il convient de corriger.

Lors du passage d'Horus Behouditi sur le territoire d'Héracléopolis Magna, où il venait de défaire les ennemis de Râ, Thot, l'historiographe de l'expédition guerrière, décida de donner au canal sacré un nom qui commémorât l'un des exploits du dieu : [(7)] *«Thot dit : «On appellera Mou-ḥeḥ le «canal sacré (qui est) en ce lieu* [(8)]*».*

La mention suivante figure dans un document concernant le temple d'Hathor à Tentyris et ses dépendances : [(9)] *«Atour-aâ, nom du canal sacré».* On

[(1)] *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 7 ; VI, p. 186. Bouriant, Jequier, Legrain, *Kom Ombo*, t. I, p. 313.

[(2)] *Op. cit.*, t. V, p. 347 ; VI, p. 124, 133 ; VII, p. 237. Bouriant, Jequier, Legrain, *op. cit.*, t. II, p. 67, 138.

[(3)] *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 397.

[(4)] Cette valeur n'est pas portée au *Wörterbuch*, qui cite seulement celle de «semence divine» (t. II, p. 52), par quoi on indiquait la filiation divine du roi.

[(5)] *Dictionn. géogr.*, p. 379.

[(6)] H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. III, p. 32.

[(7)] *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 124.

[(8)] Brugsch (*op. cit.*, p. 529), rend ici *mw nṯr* par «lac sacré.» Il rapporte la forme non pas à , comme le contexte oblige à le faire, mais à , nom d'un des lacs sacrés d'Héracléopolis. M. Gauthier (*op. cit.*, t. IV, p. 41) a commis la même erreur. Il n'y a pourtant aucun rapport entre et .

[(9)] *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 347 ; cf. t. I, p. 339, et V, p. 110. Il y a lieu de remarquer que c'était aussi l'un des noms du lac sacré de cette ville : . Dümichen, *Baurkunde der Tempelanlagen von Dendera*, pl. VIII ; Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 78 *f*. Brugsch (*op. cit.*, p. 255) et M. Gauthier (*op. cit.*, t. III, p. 36, et t. V, p. 118) citent un certain , lac ou canal de la ville d'Edfou, suivant le premier, de Dendara, d'après le second. Ce pseudo-

trouve également, dans une énumération semblable relative au grand temple d'Edfou, celle du [(1)], var. [(2)] *«Pakhen, nom du canal sacré»;* et à Kom Ombo : [(3)].

Ces exemples ne laissent aucun doute sur la signification de *mw nṯr*. Un autre confirme avec une précision plus grande encore que ce n'est pas spécialement le nom du canal d'Edfou.

Celui-ci était connu sous des dénominations diverses : [(4)] *«Hapi rès, Pe-khen, Hor-she, Neter, Ptah-net sont les grands noms du canal sacré d'Edfou».*

Certaines ont été déformées par les Géographes modernes. Je profiterai de l'occasion qui s'offre à moi pour signaler les rectifications nécessaires.

Brugsch, par suite d'une mauvaise coupure du texte précité, a rattaché *rs* à , alors qu'il dépend de , la variante *«le canal du roi»* [(5)], créée ainsi arbitrairement, est à supprimer.

Le rapport supposé entre et *mu-nt-Ptah, mu-Ptah* «l'eau de Ptah» [(6)] est imaginaire. Une lecture fautive lui a fait confondre *Ptah* avec *nṯr*, dont la valeur phonétique est bien établie : [(7)] *ỉ;-t nṯr*, [(8)] *š nṯr*, [(9)] *mw nṯr*. D'ailleurs, partage cette valeur avec , qui est son doublet graphique, dans l'épigraphie ptolémaïque. doit vraisemblablement se transcrire *nt Ptḥ «celui de Ptah»*. On faisait en effet remonter l'origine du canal sacré d'Edfou à Ptah-Tanen : [(10)] *«c'est le canal sacré d'Edfou ;*

nom de lac ou de canal n'est autre que celui d'une prêtresse d'Hathor de Tentyris. L'inscription où il figure porte : (*Le temple d'Edfou*, t. V, p. 347). L'erreur initiale remonte à J. de Rougé (*Rev. archéol.*, 1866, II, p. 302), lequel a relié au groupe qui appartient à , comme de nombreux exemples en témoignent. Le texte est corrompu. Le mot *mn.t.t* a été déplacé. Une liste des prêtresses d'Hathor donne en effet (Dümichen, *Bauurkunde*, pl. VIII). Il faut donc rétablir .

[(1)] *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 183. Cf. , *ibid.*, t. V, p. 397. La variante Pen-*ḫn* est assez fréquente, *ibid.*, t. VI, p. 235, 236, 237. On trouve aussi , *ibid.*, t. V, p. 107.

[(2)] *Op. cit.*, t. III, p. 7.

[(3)] Bouriant, Jéquier, Legrain, *Kom Ombo*, t. II, p. 67 et 138.

[(4)] *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 186.

[(5)] Brugsch, *op. cit.*, p. 671. Cette forme erronée se rencontre également dans H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. II, p. 40, et III, p. 29.

[(6)] Brugsch, *op. cit.*, p. 238-239 ; même rapprochement dans H. Gauthier, *op. cit.*, t. III, p. 27, où est rendu inexactement par un signe analogue coiffé de la couronne blanche, lu «Ptah».

[(7)] *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 397.

[(8)] *Loc. cit.*

[(9)] *Loc. cit.*

[(10)] *Op. cit.*, t. VII, p. 237.

il existe depuis l'époque de Tanen jusqu'aujourd'hui». Il est possible qu'il y soit fait allusion dans un texte d'Edfou reproduit en deux versions un peu différentes et dont le sens est obscurci par des jeux de mots [1].

Les formes , , *she Ptah* «le bassin de Ptah», considérées également par Brugsch comme des équivalents de [2], sont toutes fautives. Elles proviennent de lectures fausses et de coupures de mots mal faites.

A en croire le même savant, il faudrait ajouter aux appellations déjà nombreuses du canal d'Edfou celle de «*canal royal*» [3]. J'ignore pour quel motif, ayant exactement déterminé le sens «lac» et «lac sacré» de et [4], il attribue ici au premier celui de «canal», qui ne lui a jamais été donné. Le texte qu'il cite : [5] est d'une clarté parfaite et signifie mot pour mot : «*Quant au lac qui est au sud d'Edfou, à l'est du temple de Râ, son nom est lac méridional; on en apporte l'eau au palais royal pendant la fête*».

Qu'il s'agisse du lac sacré, cela résulte non seulement de l'emploi du mot mais aussi de la phrase finale concernant l'usage fait de l'eau provenant de ce bassin, car une indication semblable accompagne la mention du lac sacré de Tentyris : [6] «*l'eau en est apportée au roi pour qu'il s'en purifie*». Nous savons par ailleurs que le grand prêtre faisait ses ablutions dans le lac sacré. Il est dit à Kom Ombo qu'il entre dans le temple [7] «*après s'être purifié dans le lac pur*».

doit être, il semble, traduit par «*sud, méridional*», *rs* dans l'inscription d'Edfou précitée, plutôt que par «royal», *stny*, le nom du lac sacré rappelant évidemment la situation de celui-ci par rapport à la ville antique qui, d'après les inscriptions, se trouvait au nord du temple [8].

Ce texte est particulièrement intéressant. Aucun autre, jusqu'à présent, n'a fourni des précisions aussi complètes sur la position du lac sacré d'Edfou, dont les noms seulement étaient connus : [9], var. [10].

(1) *Op. cit.*, t. III, p. 7, et VI, p. 182-183.
(2) Brugsch, *op. cit.*, p. 239-240. M. Gauthier (*op. cit.*, t. V, p. 117) est du même avis que Brugsch.
(3) *Op. cit.*, p. 671. Cette attribution se retrouve dans H. Gauthier, *op. cit.*, t. V, p. 121.
(4) *Op. cit.*, p. 767-768. M. Gauthier (*op. cit.*, t. V, p. 122), se référant à Mariette, *Dendérah*, texte, p. 88, donne *š nṯr* comme nom du lac sacré de Dendara. Mariette n'a rien écrit de tel, mais que le «*lac* ou *bassin sacré*» était appelé , ce qui ressort en effet des textes cités ci-dessus, note 9, et de toutes les inscriptions du temple.
(5) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 134.
(6) Dümichen, *Bauurkunde*, pl. VIII; Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 78 *f*.
(7) J. de Morgan, Bouriant, Jéquier, Legrain, *Kom Ombo*, t. I, p. 165, n. 210 *a*.
(8) E. Chassinat, *Rev. de l'Egypte ancienne*, t. I, p. 301, note 2.
(9) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 359.
(10) *Op. cit.*, t. I, p. 397.

Il le place à l'est du temple, c'est-à-dire sous la butte de décombres où s'élève le quartier nord-est de la ville moderne. C'est d'ailleurs le seul point où il y ait chance de le découvrir, les trois autres côtés du téménos ayant été explorés.

La discussion m'ayant conduit à m'occuper incidemment du canal sacré d'Edfou, j'ajouterai une dernière remarque à son sujet. Il est question dans l'inventaire des terres dépendant du domaine du temple du [1] «*canal Pen-khenou septentrional d'Edfou*» et du [2] «*canal Pe-khen méridional d'Edfou*». Brugsch [3] et M. Gauthier [4] ont admis que ce sont deux cours d'eau différents. Je crois plutôt qu'il s'agit d'un seul et que la distinction faite se rapporte aux sections situées en aval et en amont de la cité. Cette division permettait de marquer d'une façon plus claire la place occupée par les diverses pièces de terre dénombrées.

Ce canal devait suivre approximativement le tracé du canal actuel, el Ramady, creusé à l'est du temple, dont il est peu distant. On m'a signalé la présence, sur sa rive gauche et au sud, de débris d'une petite construction de pierre qui semble avoir été ornée de colonnes. Ce pourrait être les restes d'un embarcadère dépendant du sanctuaire horien. Je n'ai malheureusement pas eu le loisir de vérifier le fait sur place.

Col. 19 [5]. — . Brugsch : «*jeder Zeit*» [5]. Loret reconnaît à ce groupe, très fréquent dans les inscriptions d'époque récente, les valeurs suivantes : «le jour et le soir» [6], «matin et soir» [7], «au soleil couchant» [8], «au coucher du soleil» [9]. Il n'exprime rien de semblable. Il a en général le sens de , qu'il emprunte ici : on arrose l'orge et le sable chaque jour. Ce n'est d'ailleurs pas le seul sous lequel il se présente. Je reviendrai plus loin sur ce sujet (rem. 12).

Col. 19 [6]. — . La forme du déterminatif de ce mot est méconnaissable dans les éditions antérieures. sauf celle de Mariette, où elle se rapproche beaucoup plus de l'original. Elle est également mauvaise dans les dictionnaires, dont les auteurs ont copié Dümichen [10] ou Loret [11]. Le *Wörterbuch* [12] lui donne un autre aspect, mais

(1) *Op. cit.*, t. VII, p. 235; cf. p. 236.
(2) *Op. cit.*, t. VII, p. 237; cf. p. 235. et 236.
(3) *Dictionn. géogr.*, p. 582.
(4) *Dictionn. des noms géogr.*, t. II, p. 49.
(5) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83.
(6) Col. 19; *Rec. de trav.*, t. III, p. 49.
(7) Col. 24; *op. cit.*, t. III, p. 50.
(8) Col. 108, 113, 126; *op. cit.*, t. V, p. 87, 88, 91.
(9) Col. 109, 110, 111; *op. cit.*, t. V, p. 87, 88.
(10) H. Brugsch, *Dictionn. hiérogl.*, t. I, p. 286.
(11) S. Lévi, *Vocabol., geroglifico*, t. II, p. 51. Trompé par la diversité des déterminatifs et n'ayant pas remarqué que la source est la même, S. Lévi cite le mot sous deux articles différents.
(12) T. I, p. 373.

aussi inexact. L'objet représenté est une situle, un de ces vases à eau lustrale employés dans les cérémonies funèbres, et dont les musées possèdent de nombreux spécimens en bronze. C'est la première fois que son nom se rencontre; mal déchiffré, il avait échappé à l'attention jusqu'ici.

Son usage ne semble pas remonter au delà du Nouvel Empire; on s'en servait, dans les convois funèbres, pour arroser le sol, devant le traîneau chargé du cercueil et du catafalque [1]. Il se développe progressivement et finit par prendre une place considérable. C'est ainsi qu'il devient, avec le sistre, l'accessoire capital du culte isiaque dans le monde gréco-romain. La statue d'Isis du temple de Pompéi porte l'un et l'autre [2]. On le voit entre les mains des prêtres d'Isis, sur une fresque de Pompéi [3]. Son caractère mystique n'apparaît pas nettement au début; il se dégage plus tard et se précise dans un sens qui n'était peut-être pas aussi marqué à l'origine. Il le met en rapport avec Osiris-Nil, la divinité bienfaisante, qui [4] *«crée les grains par l'eau qui est en lui pour faire vivre les hommes»*. Destiné à contenir l'eau issue de celui-ci, le liquide sans lequel rien ne peut exister, il finit par se confondre avec le dieu lui-même. C'est l'idée que Moret a mise en relief en interprétant une fresque d'Herculanum où le grand prêtre isiaque est représenté offrant à l'adoration des initiés un vase rempli d'eau du Nil, dans lequel il voit, fort justement je crois, une des figures symboliques d'Osiris [5].

Parmi les personnages prenant part à la procession qui se déroulait à Cenchrées, à l'occasion de la fête du Vaisseau d'Isis, Apulée cite un prêtre porteur d'un vase d'or arrondi «en forme de mamelle» [6]. La comparaison n'est peut-être pas fortuite. Il est possible qu'elle s'inspire d'une conception empruntée directement à l'Egypte. La panse de la situle *wšb*, , avec sa tubérosité inférieure, offre assez bien l'aspect d'un sein, singulièrement celui des mamelles allongées des Nils, d'où jaillit parfois

[1] Il a alors une forme un peu différente. Le fond en est arrondi et sans protubérance centrale. Les exemplaires en nature du type représenté par le déterminatif du mot *wšb* ne sont pas antérieurs à la période saïte.

[2] La forme schématisée de la situle l'a fait confondre avec la croix ansée ☥.

[3] Statue et fresque sont reproduites dans A. Moret, *Rois et dieux d'Egypte*, p. 179, fig. 9, et pl. XV. Parfois, la situle est remplacée par une hydrie; voir par exemple l'Isis romaine du Musée du Capitole, *op. cit.*, pl. XIV. La notion symbolique attachée au vase reste néanmoins la même.

[4] E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 160; cf. *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 218.

[5] *Op. cit.*, p. 182 et pl. XVI, 1.

[6] *Métamorphoses*, XI. Cf. la fresque déjà signalée (A. Moret, *op. cit.*, pl. XV). Apulée, qui décrit une cérémonie à laquelle il avait évidemment assisté, donne des détails d'une précision remarquable sur les objets servant au culte. Il ajoute que le prêtre portait avec le vase l'emblème de la justice figuré par une main gauche. Celui-ci se voit aussi sur la fresque de Pompéi (on l'a pris à tort pour un goupillon), de même que l'image mystique de la divinité, l'urne basse en or à long bec, chargée d'hiéroglyphes égyptiens et ornée d'une anse où s'enroule un aspic, dont il parle ensuite.

l'eau du fleuve [1], ressemblance que les peintres des fresques isiaques romaines ont intentionnellement accentuée [2]. D'autre part, dans les textes égyptiens récents, l'eau employée pour les libations est considérée quelque fois comme provenant des seins d'une divinité désignée nommément ou non : [3] *«ces tiennes eaux, Atoum, seigneur d'Héliopolis [4], sont dans les mamelles de ta mère Nouit»*; [5], litt. *«j'ai aspergé d'eau ton autel avec ce* qui dépend des seins *des vases à libation»*. signifie proprement l'eau du Nil, l'eau sainte issue des mamelles de la divinité : «j'ai aspergé d'eau ton autel avec l'eau des vases à libation». Le symbolisme du vase en forme de sein des isiaques contenant l'eau lustrale se rapporte à ce concept.

V. Loret [6] a très opportunément comparé la situle *wšb* de notre texte avec le vase dont parle Plutarque [7], à propos d'une cérémonie qui présente une grande analogie avec certain rite des mystères d'Osiris. Le 19 athyr, les prêtres retiraient d'un coffre un petit vase d'or dans lequel ils versaient de l'eau douce; puis ils délayaient de la terre mélangée d'aromates avec cette eau et en modelaient une petite image en forme de croissant. Plutarque voit dans cette pratique la preuve que les Egyptiens regardaient Isis et Osiris comme étant l'essence de la terre et de l'eau.

Le rôle de la situle *wšb*, dans le rite exécuté le 12 Khoiak, procède évidemment d'une conception mystique comparable. L'assimilation d'Osiris avec l'eau, principe générateur de vie, en l'espèce le Nil, fleuve nourricier de l'Egypte, s'est naturellement étendue au vase qui la contenait. Symbole de la source d'où elle s'écoule, il devint aussi le corps imaginaire du dieu [8]. En arrosant de cette eau d'origine divine l'orge née de lui-même — le créateur des grains — et de laquelle il renaîtra en sa forme éternelle, sans cesse renouvelée, on opérait la reconstitution du corps d'Osiris par sa propre substance représentée sous deux espèces.

Col. 19-20 [7]. — (sic) . Loret rattache à et traduit : *«Réciter sur cela le* Chapitre de verser l'eau avec l'ichor des dieux, *pour protéger la cuve grâce à sa vertu protectrice»* [9]. Brugsch fait de même,

[1] G. Bénédite, *Le temple de Philæ*, pl. XXXVI et XXXVIII.

[2] A. Moret, *op. cit.*, pl. XV.

[3] E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 482.

[4] Le groupe sert habituellement pour écrire le nom de la ville de Tentyris; il se rencontre néanmoins parfois comme synonyme de , Héliopolis.

[5] *Ibid.*, t. II, p. 256.

[6] *Rec. de trav.*, t. V, p. 103.

[7] *De Is. et Osir.*, 39.

[8] Le Nil sort du corps d'Osiris, , G. Bénédite, *Le temple de Philæ*, p. 91; il est la sueur du dieu, , *op. cit.*, p. 88.

[9] *Rec. de trav.*, t. III, p. 49.

mais attribue au reste du passage un sens assez différent : « unter Ablesung darüber der Abschnitte von der Benetzung des Götterstoffes, (denn) das Gedeihen der Gärten ist sein (des Stoffes) Gedeihen » [1].

Si, comme Loret l'a cru, l'auteur avait eu l'intention de dire, — ce qui n'est certainement pas le cas, — que la lecture des chapitres de verser l'eau avait pour objet de protéger la cuve, il aurait écrit et non . L'arrosage était fait afin de provoquer la germination de l'orge mélangée au sable, et l'on prononçait pendant l'opération les formules qui, selon la règle, accompagnaient chaque pratique liturgique en particulier. Ces actes, qui se complètent, sont entièrement étrangers à la protection de la cuve. En outre, dans l'expression « humeurs divines », le complément déterminatif *nṯr* est toujours placé en avant de *rdw·w* : , . Le texte, par conséquent ne peut pas être coupé comme on l'a supposé. Il y a deux propositions distinctes, l'une relative à la récitation faite pendant l'effusion de l'eau, l'autre se rapportant à la protection exercée sur la cuve-jardin par les dieux préposés à sa garde.

Il n'est pas douteux que le mot *rdw·w* désigne ici, par métaphore, l'orge et le sable dont il est question au commencement du paragraphe et qui, mis dans la cuve-jardin, devaient être arrosés chaque jour avec l'eau du lac sacré (col. 19). La même prescription figure à la col. 108. Après avoir donné le détail des quantités d'orge et de sable employées pour le travail mystérieux, l'auteur ajoute . La teneur du titre des chapitres à réciter durant l'arrosage, , correspond exactement comme signification à cette phrase où le pronom *sw* remplace *rdw·w*. La cuve ne contenant que de l'orge et du sable, *sw* et *rdw·w* se rapportent certainement à ceux-ci. Il s'agit sans doute plus particulièrement de la première, élément essentiel de l'opération et de laquelle Osiris renaîtra, grâce à l'action vivifiante de l'eau, issue du dieu comme elle. Le nom de *rdw·w* était donné le plus souvent au principe liquide émané du corps d'une divinité, mais on l'appliquait aussi à certains produits de la terre servant d'aliments à l'homme et qui, sous figure allégorique, étaient censées participer de la même origine. A Dendara, le roi offre une cassette renfermant des dattes à Osiris [2] « *image vénérable qui fait resplendir ceux qui sont dans le Nou et nourrit les deux terres des sécrétions de ses chairs* ». La nature de l'offrande montre que ces *rdw·w nṯr* sont des produits du sol. Dans un autre tableau, les plantes potagères, , sont appelées [3] « *les sécrétions sorties de Geb* », ce que l'on dénomme en termes plus clairs [4] « *les bonnes plantes sorties de Geb* ». Dans le même ordre d'idées,

[1] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83.
[2] E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 146.
[3] *Ibid.*, t. III, p. 124.
[4] *Ibid.*, t. IV, p. 203.

Horus dit au roi [1] « *Je te donne la campagne embellie par sa sécrétion* », et Hathor [2] « *Je te donne la campagne florissante de ses sécrétions, ses céréales* [3] *plus nombreuses que le sable* ».

Les sont les mêmes que les , cités à la col. 111 et les (sic) « *dieux qui protègent Osiris dans la cuve jardin* » [4] dont il est question à la col. 16.

D'autres divinités étaient préposées également à la garde d'Osiris pendant les diverses phases de son remembrement mystique. Il y en avait pour le lit sur lequel l'image momifiée du dieu reposait, dans la « *chambre du lit* », (col. 39), (col. 70), pour le pavillon qui abritait cette chambre, (sic) (col. 39 et 111). Plusieurs sont encore nommées au livre IV (col. 37 et suiv.), dont les fonctions ne sont pas toujours aussi exactement définies, auxquelles s'ajoutent les vingt-huit qui occupaient les barques de la procession nautique (col. 21, 75 et suiv.).

Tous ces dieux étaient figurés par des statuettes de bois semblables à celle de la « *Grande, créatrice des dieux* », , que l'on a représentée accroupie à côté du moule de Sokaris, au bas de la paroi ouest du lieu où le texte du rituel est gravé.

Col. 20 [8]. — . La variante de figure déjà — sans le pluriel — à la col. 18 [5].

Cette phrase est aussi vague et imprécise que celle du début. Aussi devons-nous en chercher, de même, la signification véritable en d'autres parties du rituel plus clairement rédigées. Elle semble être donnée par le passage suivant : (col. 94) « *on retire le moule du Khenti Amentit de la cuve-jardin où il se trouve* ».

Le moule, ainsi que nous l'avons vu [6], après avoir été rempli d'un mélange d'orge et de sable, était déposé dans la cuve-jardin; arrosé chaque jour, il y demeurait du 12 au 21 Khoiak. On l'en sortait alors. C'est ce qui est exposé ici. Le mot *bty* est donc omis ou sous-entendu, et le texte doit être compris comme s'il portait (lire). Cette explication, qui tient compte de la succession logique des faits semblerait être cependant infirmée par une leçon de la col. 25, où il est dit, toujours à propos du Khenti Amentit, (sic) , « *retirer de l'intérieur du*

[1] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 168.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 175.
[3] Var. de , . C'est peut-être, plus précisément, le nom du blé amidonnier. Il faut sans doute lire au lieu de .
[4] *Ḥp*. est écrit par erreur pour *ḥsp*, voir p. 203, rem. 1.
[5] Voir p. 203, col. 17, rem. 1.
[6] Page 204, rem. 4.

moule en ce jour». L'opération est ici toute différente. D'une part, il est question du moule; de l'autre, du démoulage de l'image divine, prescription énoncée encore, en termes plus formels à la col. 111 : , « *on enlève ce dieu de l'intérieur du moule en ce jour*». La date est identique dans les deux cas : 21 Khoiak. Une indication semblable est également donnée au sujet de la statuette de Sokaris : (col. 92), (col. 126).

En réalité, il n'y a pas contradiction, mais exposé de deux actes distincts et consécutifs : le moule est retiré de la cuve; on en extrait le contenu. La rédaction abrégée du rituel dont nous disposons mentionne l'un ou l'autre indifféremment; ils devaient être énoncés à la suite dans l'édition intégrale. Le texte a été écourté ici de telle manière qu'il ne pouvait plus être compris que de celui qui l'a écrit et des initiés aux mystères.

Col. 20 [9]. — . J'ai dû jusqu'à présent, pour les rendre intelligibles, analyser et commenter, l'une après l'autre, en me servant des variantes, les phrases qui précèdent. Celle-ci n'est pas moins obscure dans la forme qu'elle a reçue. Elle donne une idée fort insuffisante de ce que l'auteur s'est proposé d'exprimer et qu'il a dit ailleurs en termes précis, comme on va le voir.

La mention correspondante qui se recontre un peu plus loin, col. 25, concernant le procédé employé pour la fabrication de l'image momiforme, n'est pas plus explicite : (sic) (col. 25) « *retirer* (*sous-entendu : ce dieu*. Cf. col. 92, 111 et 126) *de l'intérieur du moule en ce jour; lui mettre de l'encens* shou *également*».

Pour comprendre ce passage, il faut se souvenir que le Khenti Amentit était fabriqué, comme je l'ai expliqué (p. 54-56), avec un moule d'un type spécial dont les deux parties n'étaient pas jointes, afin de rendre possible la germination de l'orge et le développement de celle-ci. On retirait donc de chacune de ces parties une moitié de la figure, qu'il fallait souder ensemble pour obtenir l'image complète. On se servait pour cela d'encens. C'est ce que dit très succinctement la phrase « *faire à l'état de momie coiffée de la couronne blanche avec un* deben *d'encens* shou».

L'opération est décrite tout au long dans la version plus complète conservée au livre VI, § 1 : (col. 111-113), « *on retire ce dieu de l'intérieur du moule en ce jour. Lui mettre un* deben *d'encens* shou *sur chacun* (*des côtés*). *Placer l'un sur l'autre les deux côtés. Lier avec quatre cordes de papyrus, savoir : une à sa gorge, l'autre à* [*ses*] *pieds, une à son buste, l'autre à la boule de sa couronne blanche, afin qu'il prenne la forme d'une*

momie à face d'homme coiffée de la couronne blanche». On faisait sécher ensuite la statuette au soleil pendant une journée.

résume en somme de façon maladroite et beaucoup trop brièvement le texte qui précède, depuis *rdi·n·f ʿnty* jusqu'à la fin. Il est heureux qu'il nous soit parvenu intact. La déformation qu'il a subie dans la version abrégée prive celle-ci de tout l'intérêt qu'il présente dans sa teneur intégrale. Son importance est considérable. Il touche à l'un des actes essentiels des mystères, à ce que l'auteur lui-même appelle le (col. 133) «*mystère qui ne se voit ni ne s'entend et que transmet le père à son fils*».

. Je me suis abstenu de traduire le qualificatif *šw* accolé au mot *ʿnty*. On lui prête d'habitude, par opposition à , le sens de « *sec* » qui, pris littéralement, rend d'une façon imparfaite l'idée exprimée par les anciens.

Ānti, de même que notre terme « encens » (oliban), est le nom donné aux gommes-résines fournies par plusieurs arbres du genre *Boswellia* [1]; il était aussi vraisemblablement attribué à quelques autres résines odorantes importées des contrées limitrophes de la mer Rouge.

Les Egyptiens les divisaient en deux classes : et . A l'encontre de ce que l'on a toujours admis, les épithètes *ouadj* et *shou*, qui signifient au propre «frais, récent» et «sec», n'indiquent pas absolument l'état matériel dans lequel les *ānti* étaient récoltés ou livrés à la consommation; elles désignent les produits de végétaux distincts. Les trente et un arbres à *ānti* apportés du pays de Pount, sous le règne d'Hatshepsitou, étaient des [2] et les inscriptions du temple de Deir el-Bahari mentionnent des [3] « *monceaux de gomme* [4] *d'arbres à* ānti ouadj». Il y avait également des [5] « *arbres à* ānti shou», lesquels donnaient quatorze sortes de résines. Onze étaient consacrées au service des temples : [6]; ce sont les « ānti *de première classe*», [7]. Les trois autres en étaient exclues;

(1) J. Krall (*Studien zur Geschichte des alten Aegypten*, t. IV, p. 26-27 et 82) a tenté d'établir que l'*ānti* était la gomme arabique; l'encens aurait été le , erreur qui figure encore dans le *Wörterbuch*, t. IV, p. 180. V. Loret a réfuté ces assertions par d'excellents arguments (*Rec. de trav.*, t. XVI, p. 147 et suiv.). Certain persistent à identifier, contre toute vraisemblance, l'*ānti* avec la myrrhe (*Wörterbuch*, t. I, p. 206). Celle-ci, appelée , copte ϣⲁⲗ S.B., ϩⲉⲗ A., était produite par l'arbre (Fl. Petrie, *Athribis*, pl. XVIII), lequel ne fut jamais catalogué parmi les par les Egyptiens.

(2) Ed. Naville, *Le temple de Deir el-Bahari*, t. III, pl. LXXIX.

(3) *Ibid.*, t. III, pl. LXXIV; cf. pl. LXXIX.

(4) Le nom de *ḳmy·t* était donné indifféremment par les Egyptiens aux gommes, aux gommes-résines et aux oléo-résines. Les résines proprement dites provenant de conifères étaient appelés ou ,

(5) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 206.

(6) *Loc. cit.*

(7) *Loc. cit.*

[1]; elles passaient pour être d'origine typhonienne[2]. Toutes sont énumérées au temple d'Edfou, sous leurs noms vernaculaires et quelques-unes brièvement décrites[3]. Les caractères notés sont malheureusement insuffisants pour permettre des déterminations précises. Il est d'ailleurs parfois difficile d'en dégager la nature exacte par suite de l'emploi de termes spéciaux qui ne se rencontrent que dans ces textes.

Tenant compte du fait que l'encens le plus pur est blanc, au dire de Pline[4], Brugsch a cru pouvoir rattacher à la racine , , *«briller, éclairer»*, par analogie avec l'hébreu לְבוֹנָה (ar. لُبَان), dérivé de לָבַן *«être blanc, clair»*[5]. Il n'écartait pas, néanmoins, la possibilité d'une équivalence entre et, l'*ānti shou* étant alors la matière sous sa forme solide, par opposition à , l'*ānti* à l'état fluide[6]. Dans les graphies , propres surtout aux inscriptions ptolémaïques, où elles sont communes, semble être en effet déterminatif par suite du déplacement de . Cette apparence est démentie par les variantes qui le remplacent par . L'étymologie supposée pêchait d'ailleurs par la base, ne pouvant être à la fois déterminatif graphique du mot et qualificatif. D'autre part, la comparaison faite entre et , d'où Brugsch concluait à l'existence d'un *ānti* sec et d'un *ānti* fluide, est viciée par un mauvais déchiffrement. Le passage du papyrus de Boulaq n° 3 (pl. XII, l. 18) auquel est emprunté se lit en réalité [7] «ānti, *eau de* tekhou». Enfin, dernier et décisif argument, l'encens, qui est une gomme-résine, se présente toujours à l'état solide.

L'opinion de V. Loret[8] est que () s'appliquerait à la résine desséchée naturellement sur l'arbre; ou à la résine obtenue artificiellement par incision. La matière résineuse produite par exsudation spontanée[9] ou provoquée a

[1] *Loc. cit.*

[2] *Loc. cit.* Une autre inscription du temple d'Edfou (*op. cit.*, t. II, 194) fixe à quatorze, , le nombre des *ānti* utilisés par les parfumeurs opérant dans le laboratoire de ce sanctuaire. Il se pourrait donc que les trois sortes prohibées y fussent comprises. L'absence de précision d'espèce ne permet pas de décider s'il y a contradiction entre les textes ou si l'on a inclus dans ce chiffre les *ānti shou* et *ouadj*, ce qui paraît improbable, car il semble que, à l'époque ptolémaïque, la première catégorie était beaucoup plus employée que l'autre, assez rarement mentionnée.

[3] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 205-207. Cinq arbres à *ānti* sont représentés au temple d'Athribis construit sous Ptolémée Aulète (Pl. Petrie, *Athribis*, pl. XVIII-XIX). Les textes qui les accompagnent donnent une version peu différente de celle d'Edfou, mais légèrment plus développée. Ils sont malheureusement moins corrects et en mauvais état, si l'on s'en rapporte à la copie publiée qui, d'ailleurs, est elle-même, il semble, peu fidèle.

[4] *Hist. nat.*, XII, 32, 2 (édit. E. Littré).

[5] *Dictionn. hiérogl.*, t. V, p. 250 et 253.

[6] *Op. cit.*, t. V, p. 250.

[7] Cf. G. Maspero, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre*, p. 37.

[8] *Rec. de trav.*, t. XV, p. 127.

[9] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 206.

cependant, en général, la même apparence. Le mode d'extraction ne modifie en rien sa nature. Elle sera compacte et sèche ou molle dans l'un ou l'autre cas. La distinction faite est donc peu probante *a priori*. L'*ānti ouadj* et l'*ānti shou* étant fournis par des arbres différents, il faudrait admettre aussi que, suivant leur espèce, les uns étaient incisés et les autres non. Or nous savons que l'on récoltait indifféremment sur la même plante de la résine issue sans intervention ou à la suite d'une saignée. Comment expliquer, au surplus, la présence parmi les *ānti* décrits à Edfou de trois espèces [1]?

Loret affirme non seulement que désigne sans exception la résine desséchée naturellement sur le tronc de l'arbre, mais encore qu'un substantif, le plus souvent *«eau»*, accompagne toujours cette épithète, ; c'est de là, semble-t-il, qu'il a tiré son explication de l'expression *ānti shou*. J'ai repris le texte dont il s'est servi pour étayer sa démonstration et n'y ai rien trouvé de semblable. Lorsqu'on parle de la résine produite par transsudation normale et durcie à l'air, on dit qu'elle est . L'*ānti* , classé parmi les *ānti* , est [2] *«rouge, ce qui est en lui est blanc et mou; il produit son eau[3] et la[4] dessèche sur son arbre»*. Le [5] «kheses, ānti *de deuxième qualité, desséchée est son eau qui se forme sur son arbre et semblable de couleur à la résine de térébinthe sur son arbre; son odeur est la même»*.

Il s'agit nettement, dans les deux cas, de résines issues spontanément et desséchées sur la plante. L'*ahem* seul est rangé dans la catégorie des *ānti shou*. A l'inverse, trois espèces appartenant à la même catégorie sont dites : l'*ānti shou* appelé, *māshāib*, qui est rouge, [6] *«est mou en son eau; son odeur est très agréable»*; l'*ānti shou qiarisaoui* [7] *«est mou en son eau et de couleur noire»*; l'*ānti shou* nommé *anhasāāsenen*, [8] *«sa couleur est celle de l'or; il est mou en son eau et très bon»*. Elles devraient par conséquent, si l'on adopte la définition de Loret, qui assimile à , faire partie des *ānti ouadj* obtenus par incision. La contradiction est évidente et la règle posée s'accuse en défaut.

[1] On l'appelait , *«ānti qui sort lui-même»*, pap. du British Museum n. 10.188, XV, 14 et 28; cf. R. Faulkner, *The papyrus Bremner-Rhind*, p. 28 et 29.

[2] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 206.

[3] Cela signifie que l'exsudation est naturelle et non provoquée par une intervention artificielle.

[4] *'Im-f*, = ⲙ̄ⲙⲟϥ.

[5] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 207.

[6] *Ibid.*, t. II, p. 206.

[7] *Loc. cit.*

[8] *Loc. cit.*

Une seule fois on pourrait être tenté de croire que se rapporte, comme le pense V. Loret, à la nature de la résine. [1]

« *L'arbre noir d'odeur agréable, il sort de la pupille de l'OEil de Râ. Son sommet est noir, son milieu (de couleur) intermédiaire* [2] *et son extrémité blanche, comme les* ḫr-wrw *de l'arbre à térébenthine* shou *sur sa mère* [3]. *Lorsqu'on l'obtient en l'incisant, il a la même couleur que l'aile de l'oiseau* sefet » [4].

Il n'est plus question ici d'*ānti,* mais d'un arbre d'Ethiopie dont le bois et les sécrétions étaient employés pour la fabrication des parfums. Il semble du moins que la comparaison faite avec les [5] de l'arbre à térébenthine se rapporte à la résine qui en découlait naturellement, et que l'on parle ensuite, par opposition, de la matière résineuse, de couleur différente, dont l'écoulement était causé de façon artificielle, opération indiquée, si je ne m'abuse, par [6]. Ces remarques ne peuvent apparemment pas concerner l'arbre lui-même. Quoi qu'il

[1] *Ibid.*, t. II, p. 207.

[2] Le même mot est orthographié un peu plus loin ; ce sont les seuls exemples connus. Goodwin (*Ä.Z.*, t. X, p. 107) l'a rapproché de ⲙⲟϣⲣ et traduit par « *color cœruleus* » ; V. Loret (*Rec. de trav.*, t. XV, p. 127) par « brun ». Le contexte semble indiquer que les gouttes de résine secrétées par l'arbre sont de couleur dégradée : noires au sommet, leur teinte sombre s'atténue graduellement jusqu'à passer au blanc à la partie inférieure. *Mkll* marque la succession décroissante des tons intermédiares entre le noir et le blanc.

[3] On désigne habituellement par l'arbre producteur de résine.

[4] Une glose précise, dans le même texte, que l'oiseau *sefet* est l'oiseau , dont les ailes ont la couleur de « l'or et du *gp* ». Le mot (le est déterminatif), qui paraît ici pour la première fois, est évidemment le nom d'un minéral. Loret (*Rec. de trav.*, t. XV, p. 127, note 1) le traduit par « brunâtre », sans donner la raison de cette interprétation visiblement conjecturale.

[5] V. Loret a rendu par « résine » (*Rec. de trav.*, t. XV, p. 127). Cette expression ne se rencontre pas ailleurs. Il me semble qu'elle se compose de deux mots : , dont le déterminatif n'est pas écrit, et . C'est en tout cas le nom des secrétions résineuses de l'arbre à *snṯr*. Les matières de ce genre portaient divers noms, suivant leur nature, leur forme et la plante qui les fournissait. Les larmes d'*ānti* étaient appelées « œufs » : .... (*Edfou*, t. II, p. 205) « l'*ānti shou* de première classe ..... dont le nom est *aouisha,* sa couleur est celle de l'or ; ..... son œuf ressemble à l'œuf de l'hirondelle ; il n'est pas plus gros que lui ». ..... (*loc. cit.*) « l'*ānti shou* dont le nom est *galnou,* ..... sa couleur est celle de l'or ; il est semblable à l'*aouisha ;* son œuf n'est pas plus gros que le sien ». (*sic*) (*op. cit.*, t. II, p. 201) « gros œuf d'*ānti* ».

Il paraît bien ressortir de la comparaison de avec (*sic*), que est privé de son déterminatif et que joue le rôle d'épithète.

[6] La même indication se retrouve plus loin (*op. cit.*, t. II, p. 207), au sujet du .

en soit, l'épithète *šw,* dans , ne signifie, pas « *séché* », comme on l'a traduite [1]. Elle dépend de *nht snṯr,* nom de l'arbre qui fournissait une des deux espèces de *snṯr*. En effet, de même que pour l'*ānti,* il y avait le *snṯr šw* [2] et le *snṯr wȝḏ* [3], récoltés chacun sur une plante distincte.

Les tentatives d'interprétation de et faites jusqu'à présent dans ce cas particulier sont, en somme loin d'être concluantes. Leur échec tient à ce que l'on a toujours voulu rapporter l'un et l'autre de ces qualificatifs au produit et non à l'arbre, comme il convient.

Pour ne négliger aucune hypothèse, j'ai essayé d'imaginer un classement procédant du même principe et n'ai pas mieux réussi.

Les Egyptiens ont certainement compris sous l'appellation commune d'*ānti* l'encens et des substances odorantes analogues. Parmi les dernières, figuraient sans doute les résines nommées anciennement baumes, lesquelles sont de consistance variable et comptent, pour la plupart, au nombre des oléo-résines de la classification récente. Il se pourrait qu'on les eût divisées en deux groupes, pour les distinguer selon leurs caractères propres, l'*ānti shou* représentant les produits gommo-résineux, l'*ānti ouadj* les espèces molles et glutineuses, les oléo-résines. Une telle discrimination s'avère impossible lorsqu'on passe à l'examen des faits. L'*ānti ouadj* est représenté en meules à Deir el-Bahari et on le mesure au boisseau [4], traitement qui ne saurait convenir qu'à des matières solides et non agglutinantes. Au même temple, il est offert en fragments placés dans des vases [5]. En ce qui concerne l'*ānti shou,* trois des espèces décrites à Edfou sont à demi liquides, . Il serait donc vain de persister à rechercher un rapport quelconque entre le sens de et de et l'aspect particulier des *ānti*.

La question doit être soumise à un nouvel examen, non plus en procédant par conjectures, comme on l'a fait, mais en tenant compte uniquement des données directes des textes.

Un premier point est acquis. Les deux catégories d'*ānti* sont les produits d'arbres distincts. Le classement est évidemment établi sur des différences d'aspect ou de nature de ces arbres ; il reste étranger au mode d'extraction ou à l'apparence de leurs sécrétions.

Les arbres à *ānti shou* fournissaient onze sortes d'*ānti*. Bien qu'ils ne fussent pas rigoureusement de la même espèce, ils présentaient donc un caractère commun et général qui est défini par *shou*. En quoi consistait-il? Il est facile de l'établir.

[1] V. Loret, *Rec. de trav.*, t. XV, p. 127.

[2] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 210 ; t. VI, p. 166.

[3] *Pap. Ebers,* LXVIII, 13 ; LXXXI, 8. *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 210 ; t. VI, p. 166.

[4] Ed. Naville, *Le temple de Deir el Bahari,* t. III, pl. LXXXIX.

[5] *Ibid.*, t. III, pl. LXXXII.

[1] « *L'arbre* shou *appelé* sheleḥ, *sa couleur est rouge; c'est l'œil de Seth. Lorsqu'il se dessèche, il ne produit pas son eau* ». Comme la plupart des arbres cités à Edfou à la suite des *ānti*, celui-ci était recherché à la fois pour son bois et sa résine. Son nom, « *l'arbre qui se dessèche* » est caractéristique. Il se rapporte à une particularité sur la nature de laquelle il est impossible de se méprendre, car elle est encore fort clairement exposée par « *lorsqu'il se dessèche, il ne produit pas son eau* ». Il s'agit d'une plante à feuilles caduques dont la transsudation résineuse cessait pendant la période où elle était privée de sa frondaison.

La même constatation est faite à propos de l'*ānti shou* appelé *māmāmem* et *astiḥet* : (sic) [2] [3] « *c'est un* ānti shou *qui absorbe son eau lorsqu'il est à l'état sec* ».

Une remarque est nécessaire ici pour écarter tout sujet de confusion. La liste des *ānti* nous est parvenue, à Edfou, dans une rédaction abrégée. La version fragmentaire gravée au temple de Ptolémée Aulète d'Athribis [4] montre que chaque paragraphe, dans la teneur intégrale, comprenait deux parties, l'une relative à l'arbre, [5], l'autre à la résine. La première manque dans l'exemplaire d'Edfou, mais on n'en a pas moins totalisé les *ānti* comme s'il était seulement question des arbres : [6] « *total des arbres à* ānti shou : *onze* ». Cette suppression ne permet pas de distinguer toujours nettement si l'on parle de la plante ou de son produit, qui, portaient le même nom, l'auteur passant sans transition de l'une à l'autre.

Dans les citations qui précèdent, et (sic) expriment la même idée en termes différents : arrêt de l'exsudation consécutif à l'état *shou* de l'arbre, qui se manifeste par sa dessication apparente accusée par la chute du feuillage.

Cette particularité est également relevée, plus en détail, dans un autre passage de l'inscription d'Edfou relative aux aromates. [7] « *L'arbre* seri kahebḥedjit *est un arbre complètement noir qui se* ... [8] *sur sa mère. Il*

[1] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 207.
[2] Lire .
[3] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 206. Var. [ ], Fl. Petrie, *Athribis*, pl. XVIII.
[4] Fl. Petrie, *Athribis*, pl. XVIII-XIX.
[5] *Op. cit.*, pl. XVIII.
[6] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 206.
[7] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 208.
[8] Le mot *š3wḥ* n'est connu que par ce seul texte. J'en ignore le sens.

sèche à l'époque du printemps, pendant laquelle cette terre verdoie, comme il sèche en la saison d'été, lorsque ses feuilles (?) [1] *tombent.* »

Elle permet, je crois, d'expliquer la distinction faite entre les arbres à *ānti shou* et les arbres à *ānti ouadj*. Les premiers étaient ceux qui perdaient périodiquement leur feuillage, état indiqué par ; les autres restaient toujours verts .

Les documents qui traitent quelque peu en détail des *ānti* concernent presque exclusivement les arbres de la première catégorie. Ils ne sont pas antérieurs aux Lagides, sous lesquels, d'ailleurs, l'*ānti shou* semble avoir eu la préférence. Rien de précis n'est rapporté sur les autres. Néanmoins, si l'interprétation que je donne de *shou* est exacte, elle vaut également pour *ouadj*, l'opposition marquée par les deux qualificatifs étant alors parfaitement claire.

La classification adoptée avait une raison pratique. Elle était imposée par les incidences de la production résineuse, suspendue périodiquement ou permanente suivant les cas, qui conditionnaient les dates de récoltes, naturellement variables. L'*ānti shou* nommé *galnou*, par exemple, était un [2] « ānti *d'été* ».

Une étude d'ensemble du sujet, que je n'ai fait qu'effleurer, ne peut trouver sa place ici; elle entraînerait de trop longs développements. La question des *ānti* est fort complexe; elle ne saurait être utilement abordée sans traiter en même temps du , autre résine importée de Pount [3], dont il y avait aussi deux espèces, [4] et [5]. Je ne m'y attarderai donc point, mon intention, d'ailleurs, étant de tenter seulement d'établir la véritable signification de dénominations sur la nature desquelles on s'est certainement mépris jusqu'à présent.

Col. 20 [10]. — . Brugsch, dans sa traduction, rattache avec raison ce membre de phrase à ce qui précède et à ce qui suit : « *man umwickle sie* [6] *mit 4 Byssusstreifer, den Reliquienkasten desgleichen* » [7].

Cela est confirmé sous une forme beaucoup plus développée aux colonnes 111-113 :

(sic) ..... [.....], « *retirer* (*sous-entendu : ce dieu, le Khenti Amentit*) *de l'intérieur*

[1] La signification de est encore incertaine. On trouvera plus loin (col. 68, rem. 5) une étude de ce mot, où j'ai exposé les raisons qui peuvent laisser supposer que deux termes différents, « feuille » et « silique », sont écrits par le polyphone .
[2] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 205.
[3] Elle est mentionnée parmi les apports de ce pays; voir Ed. Naville, *Le temple de Deir el-Bahari*, t. III, pl. LXXIV.
[4] *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 207, 210; t. VI, p. 166.
[5] *Papyrus Ebers*, LXVIII, 13; LXXXI, 8. *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 210; t. VI, p. 166.
[6] C'est-à-dire la statuette qui a été extraite du moule.
[7] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83.

du moule en ce jour, lui mettre de l'encens shou *également; lier avec quatre cordes de papyrus ..., faire de même pour le bassin du lambeau divin. Réunir ensemble* [1]. *Envelopper chacun dans ces* [...] ».

Il est normal que le Khenti Amentit et le bassin du lambeau divin, faits l'un et l'autre de jeunes pousses d'orge et moulés en deux parties, aient été traités de façon identique au moment de recevoir leur forme définitive. C'est ce qui est indiqué aux colonnes 111 et suivantes avec un peu plus de clarté qu'ici. D'autres détails viennent s'y ajouter. Après avoir été exposées aux rayons du soleil pendant une journée, afin que l'herbe dont elles étaient composées se desséchât complètement, les deux images étaient enveloppées dans une étoffe (?) dont le nom est détruit.

La nature de l'opération, qu'il est facile d'imaginer d'après la version des colonnes 111-113, démontre que l'action exprimée par *mrw m ỉtr ˁft* concerne à la fois le Khenti Amentit et le bassin du lambeau. Dès leur sortie du moule, les deux « côtés » de la statuette étaient enduits d'encens, puis placés (litt. « apportés, amenés ») l'un sur l'autre, [hieroglyphs], et liés, [hieroglyphs]. L'encens, se dissolvant partiellement au contact des deux moitiés de l'image encore humides, en assurait l'adhérence [2], et les cordes les maintenaient solidement en place jusqu'à ce que leur soudure fût complète. Leur seul rôle consistait à réunir les deux parties latérales du moulage, afin qu'il prît la forme d'une momie à face d'homme coiffée de la couronne blanche, [hieroglyphs]. Il n'y a rien, en tout cela, qui ne puisse s'appliquer au lambeau divin, dont la matière était la même que celle du Khenti Amentit, et qui, pour cette raison devait nécessairement subir en tout un traitement identique.

Col. 20 [11]. — [hieroglyphs]. Pour la forme [hieroglyphs], voir p. 203, rem. 1. Le pluriel est abusif.

Brugsch s'est mépris sur le caractère des actes successifs analysés dans la remarque précédente.

Son erreur vient de ce qu'il a mal compris [hieroglyphs] : « *nehme man heraus die Reliquie, welche die Gestalt eines Todten* » [3].

Il a confondu [hieroglyphs] « *cuve-jardin* » (voir col. 18, 20, 107, 108) avec [hieroglyphs], « *reste, lambeau divin* » (cf. [hieroglyphs], col. 17), orthographe irrégulière de [hieroglyphs] (voir p. 203, rem. 1). Il a aggravé cette confusion par une mauvaise coupure du texte. [hieroglyphs] etc. commence une autre phrase qui se retrouve dans un passage plus développé de l'inscription, [hieroglyphs] (col. 112-113), et cette double erreur l'a

(1) [hieroglyphs] se rapporte au moulage du lambeau, dont il fallait assembler les deux parties pour obtenir l'image complète.

(2) L'encens contient environ 30 % de gomme soluble dans l'eau. Il produit en dissolution une liqueur mucilagineuse dont les propriétés agglutinantes étaient utilisées ici.

(3) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83.

contraint à imaginer une soi-disant relique qui a l'aspect d'un mort. Le texte dit en somme que l'on retire de la cuve-jardin, le moulage du Khenti Amentit et qu'on en fait une momie à face humaine portant la couronne blanche.

Col. 20 [12]. — [hieroglyphs]. V. Loret a rendu cette phrase par « *mettre à sécher au soleil couchant* » [1], H. Brugsch par « *man stelle sie in den hellen Sonnenschein, bis gegen Sonnenuntergang hin, jeder zeit* » [2].

La même prescription figure, sous une forme presque identique ou abrégée, en plusieurs autres parties du rituel : [hieroglyphs] (col. 36), [hieroglyphs] (col. 25), [hieroglyphs] (col. 126 et 128), [hieroglyphs] (col. 113). Elle se rapporte toujours aux statuettes du Khenti Amentit et de Sokaris, qui étaient soumises à l'opération désignée de la sorte après avoir été extraites du moule. Exceptionnellement, l'image de Sokaris la subissait à deux reprises, à la suite du démoulage (col. 126) et lorsqu'elle venait d'être peinte (col. 128).

Si l'on se refère au *Wörterbuch* [3], [hieroglyphs] signifierait « *ein Medikament o. ä. dem Sonnenlicht aussetzen* ». Cette traduction est inadmissible. Elle ne tient compte ni du complément circonstanciel [hieroglyphs] ni des variantes où [hieroglyphs] est substitué à [hieroglyphs], lesquelles expriment non seulement une action définie, mais aussi, implicitement, le résultat qu'on en attendait et qui est marqué par [hieroglyphs] dans la phrase complète.

Il est également impossible de traduire [hieroglyphs] par « *soleil couchant* » ou « *coucher du soleil* », comme l'ont fait V. Loret et H. Brugsch. Cette expression est fréquente dans les textes relatifs à la fête du nouvel an, au cours de laquelle la statue du dieu était transportée sur la terrasse du temple, dans une chapelle appelée [hieroglyphs] [4] [hieroglyphs] [5] litt. : « *pour joindre le soleil* », var. [hieroglyphs] [6], [hieroglyphs] [7], [hieroglyphs] [8].

La signification de *ḫnm ỉtn* ressort donc de l'objet essentiel du rite pratiqué à la fête du nouvel an, qui consistait à exposer l'image du dieu aux rayons du soleil, afin que l'âme de la divinité s'unît à son effigie, [hieroglyphs] [9], [hieroglyphs]

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 47. Il ajoute en note : « litt. à la réunion du soleil et de la lune ».

(2) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83.

(3) T. IV, p. 430.

(4) A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 2, l. 12.

(5) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 554. *Le temple de Dendara*, t. I, p. 76; t. II, p. 67.

(6) *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 151.

(7) A. Mariette, *op. cit.*, t. IV, pl. 11.

(8) *Ibid.*, t. IV, pl. 14.

(9) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 513.

[1], [2], [3]. C'est celle, en somme, que les auteurs du *Wörterbuch* ont attribuée à et qui s'avère impossible, puisqu'elle est exprimée par le membre de phrase complémentaire. Le verbe est pris ici dans son acception habituelle de « *sécher* », comme l'a fort bien compris Loret. La statuette, sortie humide du moule, était mise à sécher au soleil. On procédait de même pour l'image de Sokaris après l'avoir enluminée, afin de faire sécher les couleurs (col. 128).

« *joindre le disque solaire* », « *s'unir au disque solaire* » est une expression figurée dont l'illustration est donnée par les représentations gravées dans les tombeaux d'El Amarna, qui montrent le soleil touchant de ses rayons terminés par des mains ses adorateurs et les offrandes déposées sur ses autels : le rayonnement du soleil en se répandant sur les objets qu'il rencontre s'unit a eux.

se rapporte à la durée de l'exposition au soleil, non pas à la « réunion du soleil et de la lune », c'est-à-dire au coucher du soleil, comme l'a compris Loret. La tombée de la nuit aurait été d'ailleurs mal choisie pour le séchage de la statuette.

Cette forme, particulière aux textes de la basse époque, correspond à , et à . Elle indique la continuité dans le temps et marque, suivant les cas, une durée définie ou indéfinie : « tout le jour » ou « toujours, sans cesse ». Il est facile d'en juger ici. La statuette est retirée du moule le 21 Khoiak, séchée le même jour et transportée en barque le lendemain. Le laps de temps fixé par n'excède donc pas une journée. Mais, pour ne citer qu'un exemple pris parmi tant d'autres on dira aussi, parlant de l'étoffe verte d'Ouadjit, dont on revêt Hathor : [4] « *elle rajeunit ton corps sans cesse* », litt. : « *chaque jour* », c'est-à-dire « *indéfiniment* ».

Col. 20 [13]. — . Abréviation pour , col. 113. Le pronom se rapporte au Khenti Amentit et au bassin du lambeau, qui étaient placés sur une ou deux barques, — le texte ne donne aucune précision, — entourés de lampes et des dieux chargés de les protéger. (col. 21).

Pour cette cérémonie nautique, voir col. 73-78.

Col. 21 [14]. — . Le nombre dix-neuf est erroné. Il manque un ∩. La liste nominale des dieux qui se trouvaient sur les trente-quatre barques composant la procession nautique s'élève à vingt-neuf (col. 76-77). Le total qui fait suite à l'énumération confirme d'autre part ce chiffre : (col. 77).

(1) *Ibid.*, t. I, p. 537.
(2) H. Brugsch, *Eine neue Bauurkunde*, dans *Ä.Z.*, t. XIII, pl. I, l. 13.
(3) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 449.
(4) E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 247.

Col. 22 [15]. — . Le mot *šty·t* signifie littéralement « tombeau ». Nous le rencontrerons plusieurs fois par la suite (col. 29, 114, 168), où il a, comme ici, un sens particulier qu'il est nécessaire d'éclaircir. Il ne s'agit pas d'une sépulture quelconque dans laquelle on inhumait les effigies divines, mais de l'une des chapelles osiriennes où les mystères avaient lieu. Elle est appelée plus loin (col. 78, 128-129), en raison de sa position sur la terrasse du temple, comme à Dendara, par exemple, et pour la distinguer d'une autre *šty·t* située, celle-là, à l'intérieur de certains édifices religieux et consacrée au culte journalier de Sokar Osiris [1]. On la dénommait également (col. 79). La destination de cette *šty·t ḥr·t*, dont la description est donnée plus loin (col. 78-80), est formellement précisée. C'est là que l'on conservait l'image de Sokaris fabriquée l'année même. (col. 78), alors que celle de l'année précédente était transportée à la nécropole sacrée pour y être déposée dans sa tombe définitive, la , à Busiris (col. 80, 96, 131), l' , en Abydos (col. 26), la à Diospolis parva, (col. 28-29). Par opposition au surnom de donné à la *šty·t ḥr·t*, celui de était attribué, à Busiris, à la *tpḥ·t ḥr·t išd·w* (col. 80) [2].

Col. 21-22 [16]. — . Les premiers traducteurs ont diversement interprété ce passage. Il signifie, suivant Loret [3] : « *Or* [4], *on couvre ces dieux de quatre voiles du sud et du nord* [5], *on les place dans le tombeau, et on étale le voile du Khent-Ament de la veille sur le bassin de Sep, pareillement ..... dans un coffre de sycomore* ».

n'a jamais le sens d' « *étaler* », mais celui d' « *envelopper* » et, par extention, de « *vêtir* ». Le est le Khenti Amentit de l'année précédente [6] — et,

(1) C'est le cas à Edfou. La salle en question y est nommée *šty·t* (*Le temple d'Edfou*, t. I, p. 176), (*ibid.*, p. 179). La forme correspond à , .
(2) Cette dualité semble être marquée par l'épithète de « seigneur des deux *šty·t* » attribuée à Sokar Osiris, (*Le temple d'Edfou*, t. I, p. 219), en var. de (*ibid.*, p. 175, fig.), (*ibid.*, p. 181, 8).
(3) *Rec de trav.*, t. III, p. 49.
(4) La particule enclitique appartient à la phrase précédente. V. Loret et H. Brugsch l'ont rattachée abusivement à celle-ci.
(5) Ce sont des étoffes fabriquées dans les ateliers de tissage, appelés et , qui dépendaient du temple de Neit à Saïs. Il est question plus loin de la (col. 51) « grande bandelette du temple de Neit ». Le lieu de production et aussi, sans doute, la qualité de ces tissus leur conférait une valeur particulière qui les faisait rechercher pour l'équipement des momies.
(6) Var. , ⲤⲚⲞⲨϤ, S., B.

non de la veille. La distinction est d'importance. Le Khenti Amentit de la *veille* serait celui qui était fabriqué pendant les mystères de l'année courante, — appelé (col. 78), — alors qu'il s'agit de l'image préparée antérieurement et qui, un an après, était enterrée le 30 Khoiak, à la clôture des fêtes. La lacune, beaucoup trop étendue dans l'édition Loret, ne laisse place que pour un . Aucun signe ne manque entre le — légèrement endommagé et que Loret n'a pas vu — et ; la restitution du est donc impossible, bien que la forme soit régulière. Le scribe ou le graveur ont probablement oublié cette préposition.

La version de Brugsch [1] s'écarte très sensiblement du texte : « Ferner sollen diese Gottheiten umwickelt werden mit den vier Geweben aus Südstädt und Nordstädt, welche liegen in der heiligen Gruft. Man wechsle das gewebte Gewand des Serapis des vergangenen Jahres und auch das des Reliquienkastens, der sich Innern eines Schreines von Sycomorenholz befindet ».

Autant que je crois comprendre, l'auteur parle de quatre actes successifs : 1° Les figurines de divinités qui, placées sur les barques, assuraient la protection du Khenti Amentit et du bassin du lambeau sont revêtus de quatre étoffes *mnḫ·t* provenant de la Maison du sud et de celle du nord, après la procession sur le lac. 2° Elles sont déposées ensuite dans la *šty·t*, où le Khenti Amentit et le bassin du lambeau datant des derniers mystères sont enfermés depuis un an. 3° On les enveloppe (*ḏbw*) alors avec la *mnḫ·t* du Khenti Amentit et du bassin du lambeau de l'année précédente. 4° Ceux-ci, — semble-t-il, — sont mis chacun dans le coffre funéraire avec lequel on les enterrera le dernier jour du mois de Khoiak, à l'issue des mystères.

Je tombe d'accord avec V. Loret sur la première partie de sa traduction. Il est impossible de le suivre pour le reste, à partir de *ḏbw*.

Brugsch a limité l'exposé à deux faits : les divinités qui sont déposées dans la tombe sacrée sont enveloppées des quatre étoffes des villes du sud et du nord; on change (*ḏbw*) l'étoffe qui revêt le Khenti Amentit (qu'il appelle Sérapis) de l'année écoulée, ainsi que celle du coffre à relique (= le bassin du lambeau divin), qui se trouve à l'intérieur d'un naos en bois de sycomore. Cette interprétation est beaucoup trop libre et, par surcroît, inexacte.

La différence entre ce que l'original expose et ce que Brugsch en a tiré vient de ce qu'il n'a pas respecté la structure grammaticale de celui-ci, ni tenu compte de la forme ramassée et concise du style qui prédomine dans toute l'inscription. Comme on peut le constater maintes fois, le scribe qui a compilé les divers traités qui s'y trouvent réunis a de plus, souvent éliminé, jusqu'à en devenir obscur, certains détails qu'il estimait superflus et s'est montré parfois maladroit dans son dessein d'abréger. Les

[1] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 83-84.

copistes anciens et les sculpteurs ont encore ajouté leurs propres bévues à ses incohérences.

La version du présent paragraphe, — et ce n'est pas le seul, — a subi vers la fin de graves amputations. Il est impossible de la comprendre si l'on n'en fait l'analyse minutieuse, par quoi les omissions et les fautes flagrantes se révèlent. Il est non moins indispensable de chercher les compléments et éclaircissements nécessaires en d'autres points du rituel.

Jusqu'à , le texte s'enchaîne de façon logique; ce qui suit est infiniment moins intelligible. On pourrait comprendre que les statuettes de divinités déposées dans la *šty·t*, après avoir été enveloppées (*ḏbw*) dans les étoffes *mnḫ·t* du Khenti Amentit et du bassin du lambeau de l'année précédente, étaient mises dans un coffre en bois de sycomore marqué du nom de Khenti Amentit, puis portées à la nécropole divine, pour y être enterrées, à la fin du mois de Khoiak, ce qui est faux. Il s'agit en réalité de l'inhumation du Khenti Amentit et du bassin du lambeau divin.

Mais il fallait, pour que l'on pût envelopper les statuettes, — et probablement aussi les barques [1], comme nous le verrons plus loin (col. 114), — avec les étoffes ayant servi déjà pour emmailloter les deux images sacrées, que celles-ci en eussent été dépouillées et pourvues de nouvelles. Un passage intercalaire a été évidemment oublié ou supprimé volontairement, qui devait établir la liaison nécessaire entre *ḥtp m šty·t* et *ḏbw*. L'action intermédiaire est exposée en détail au livre VI, où manquent par contre les phrases relatives à l'enveloppement des statuettes et des barques qui les portaient, ... et ...... Voici tout au long ce qui est dit : ..... (col. 113-115), «*leur faire*[2] *tous les rites de la navigation du jour*[3] *avec trente-quatre barques, sur lesquelles il y a trois cent soixante-cinq lampes. Après qu'elles auront été mises dans la* šty·t, ..., *qu'on amène le Khenti Amentit de l'année précédente. Lui appliquer l'onguent et les étoffes* menkhit. *Ensevelir le 24 du mois de Khoiak. Déposer dans un coffre de sycomore. Procéder de même avec le bassin du lambeau divin de* [*l'année précédente*]. *Mettre dans un coffre de sycomore pareillement*».

Un autre passage complète celui-ci en ce qu'il peut avoir encore d'insuffisant. Il y est précisé qu'après le transfert à la *šty·t*, le 24 Khoiak, à la neuvième heure de la nuit, de l'image de Sokaris récemment terminée et déposée dans son cercueil, celle de

[1] Cela rappelle la vieille coutume en application de laquelle un ou plusieurs petits bateaux étaient déposés dans les sépultures.

[2] Au Khenti Amentit et au lambeau divin qui viennent d'être fabriqués.

[3] La procession nautique avait lieu le 22 Khoiak (col. 21, 73, 113), à la huitième heure du jour.

l'année antérieure subissait une nouvelle toilette funèbre, qui précédait son enterrement. On agissait de même pour le Khenti Amentit et le bassin du lambeau (cf. col. 114-115) [1]. C'est sans doute avec les linges des vieux maillots que l'on enveloppait (*ḏbw*) les statuettes et les bateaux ayant participé à la cérémonie nautique.

Voici ce qui est dit à propos de l'effigie de Sokaris : (col. 129-130), « *Enlever l'image de ce dieu de l'année précédente* [2]. *Couper le maillot qui est sur elle. Faire les quatre* sanb, *ainsi que le liage du* toum *du Ḥemaka* [3]. *On y ensevelit ce dieu suivant tous les rites de l'ensevelissement, conformément au* Rituel de l'enterrement ».

Le rapprochement et la combinaison de ces extraits empruntés à diverses parties de l'inscription permettent de reconstituer, du moins sommairement, la nature et l'ordre des opérations qui suivaient la fête nautique du 22 Khoiak. Elles se résument ainsi. Deux jours après cette cérémonie, les barques et les statuettes divines qu'elles portaient, ainsi que le Khenti Amentit et le bassin du lambeau, probablement aussi la statuette de Sokaris [4], étaient introduits dans la *šty·t*. A la même date du 24, on enlevait de ce lieu les trois images sacrées remontant à l'année précédente. On les démaillotait et, pourvues d'un nouvel équipement funéraire, on les mettait dans les cercueils qui servaient pour leur inhumation, le 30 Khoiak, dernier jour des mystères. Les linges de leurs anciens maillots étaient employés pour envelopper les barques et leur équipage, déjà recouverts de quatre étoffes *menkhit* provenant des ateliers de tissage du temple de Neit, à Saïs.

Une faute s'est glissée dans la dernière partie de ce paragraphe (col. 22), au sujet de l'inscription qui décorait les coffres. , ce que Brugsch [5] a traduit : « *Schnitzwerk trägt mit Bilde des Serapis* ». Il ne s'agit pas de la représentation de Khenti Amentit. En effet, il est dit aux col. 44 et 45, consacrées à leur description, que l'un et l'autre porte « *gravé sur lui le nom de Khenti Amentit* ». Deux signes, et, ont donc, sûrement, été omis.

Col. 22 [17]. — . Ces serait une matière minérale de couleur rouge, suivant Brugsch [6], qui en rapproche le nom du copte ⲙⲏⲣⲱ « *minium* » [7], ou vert foncé,

[1] L'opération y est exposée plus brièvement.

[2] C'est-à-dire la retirer du sarcophage où elle avait été enfermée provisoirement le 24 Khoiak des précédents mystères (voir col. 43, rem. 6).

[3] Au sujet des pièces du maillot, voir col. 52, rem. 2, 3 et 5.

[4] Cela ressort assez nettement des col. 73, 78 et 128 *in fine*, notamment.

[5] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 84.

[6] *Loc. cit.*

[7] *Dictionn. hiérogl.*, t. II, p. 665, et t. VI, p. 610.

d'après V. Loret [1]. Celui-ci fait observer que les hiéroglyphes gravés sur les sarcophages de sycomore sont généralement peints en vert, et l'argument n'est pas sans valeur. Il semblerait être corroboré par la mention d'un « *grüner Farberde* » signalé par Brugsch [2]. L'inscription d'où l'exemple est extrait n'a malheureusement pas de valeur probante : [3]. *W3d* ne fait pas corps avec *mnš*, comme le présente Brugsch [4] qui a déplacé le déterminatif. Il se peut donc que ce mot désigne une substance minérale verte, différente du *mnš*. « Mensh ouadj *provenant de* [*nom de localité*] *pour sceller les étoffes* menkh, *ce jour-là* [4] *de toute belle fête* ». Le second sens me paraît cependant plus probable.

Col. 22 [18]. — . Loret [5] a traduit : « *La Fête du Labourage de la Terre se fait avec ce coffre* », et Brugsch [6] : « *Das Fest der Pflügung der Erde finde ihretwegen Statt* ». *Ḥbś t3* ainsi déterminé est bien en effet le nom d'une fête, — non pas du labourage (*hb*) mais du piochage (*ḥbś*) de la terre,— qui est celui de la célébration des mystères d'Osiris. Il ne s'agit pas d'elle ici. Nous venons de voir que le Khenti Amentit et le bassin du lambeau, après avoir été emmaillotés de nouveau, étaient enfermés séparément dans un coffre [7]. Ce qui suit concerne ce dernier. Il est dit que « *le* ḥbś t3 *en est fait* [8] *au lieu des plantes* nebeḥ, *sous les perséas vénérables* ». La même forme se rencontre plus loin. Lorsque l'on remplace les joncs qui recouvrent le moule du Khenti Amentit et le bassin du lambeau, dans la cuve-jardin, les anciens sont (col. 109-110) « *transportés au Lieu divin* (*le cimetière du dieu*) *pour les y* ḥbś t3 ». Dans les deux cas, *ḥbś t3* fait fonction de verbe; les déterminatifs et sont abusifs ou du moins sans valeur significative. Le sens de ces phrases est on ne peut plus clair. Le Lieu des plantes *nebeḥ* est le nom du cimetière du dieu à Busiris; le Lieu divin celui de la nécropole sacrée en général. Les coffres contenant le Khenti Amentit et le bassin, de même que les joncs, y sont portés pour y être enterrés. est employé au lieu de, comme il résulte des passages suivants relatifs également à l'enterrement. ..... (col. 36) « *l'enterrer* ..... *dans la crypte qui est sous le perséa, dans le Lieu des plantes* nebeḥ ». (col. 96) « *ce jour où l'on enterre Osiris au Lieu des plantes*

[1] *Rec. de trav.*, t. III, p. 50.

[2] *Dictionn. hiérogl.*, t. II, p. 665.

[3] E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 203.

[4] Formule limitative précisant que les étoffes scellées de *mnš* étaient seulement celles dont on se servait aux fêtes solennelles.

[5] *Rec. de trav.*, t. III, p. 50.

[6] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 84.

[7] Pour la description de ces coffres, voir p. 60 et 61.

[8] *'Im·s*, , se rapporte à *'fd·t* de la phrase précédente, qui est du féminin.

nebeḥ, *dans la crypte qui est sous les perséas*». J'ajouterai à ces preuves déjà convaincantes un exemple plus décisif, encore. Il reproduit en une forme un peu différente et plus développée la partie du présent paragraphe relative à l'inhumation du Khenti Amentit et du bassin du lambeau divin de l'année précédente. L'expression y est rendue par *smꜣ-tꜣ*. (col. 114-116). «*Apporter le Khenti Amentit de l'année précédente; lui mettre l'onguent et les bandelettes; (l')ensevelir le 24 Khoiak; (le) déposer à l'intérieur d'un coffre de sycomore. Faire de même pour le bassin du lambeau divin de [l'année, précédente]; (le) placer également à l'intérieur d'un coffre. Transporter, pour les enterrer, à la nécropole, le dernier jour du mois de Khoiak*».

Il est impossible de trouver le moindre rapport entre la «Fête du piochage de la terre», (col. 100), célébrée le premier jour des mystères, 12 Khoiak, à la [1] (*loc. cit.*), l'enfouissement des joncs, qui était fait le 21, et l'acte appelé, qui avait lieu au cimetière le 30 et n'était autre que l'enterrement. L'emploi de en équivalence de n'a pas été signalé ailleurs, que je sache; il n'est pas noté dans les dictionnaires.

Col. 22 [19]. — . Ce nom de lieu revient à plusieurs reprises dans le rituel (col. 96 et 131). Il désigne la nécropole sacrée de Busiris, appelée aussi [2], où se trouvait l'un des nombreux tombeaux d'Osiris. Suivant Eudoxe, celui-ci contenait réellement le corps du dieu; il donne pour raison que Busiris était la patrie d'Osiris. Plutarque le conteste. Pour lui, la sépulture véritable était, sans aucun doute, à Taphosiris (ταφόσιρις), dont le nom même, dit-il, signifie «Tombeau d'Osiris» [3]. Il n'indique pas la position de cette ville. Strabon, il est vrai, signale deux ταπόσειρις, au nord du Delta, dans le voisinage plus ou moins immédiat d'Alexandrie, à l'ouest et à l'est de celle-ci. [4] Il est douteux qu'il s'agisse de l'une d'elles. La première était un lieu d'assemblée (πανήγυρις) très fréquenté, au rapport du géographe grec [5]. Mais cela n'implique d'aucune façon qu'elle ait acquis une notoriété particulière due à la présence d'un tombeau d'Osiris. En pareil cas, du reste, le raisonnement de Plutarque tomberait à faux, car il faudrait admettre que, placée sous le vocable d'Osiris, comme le montre leur appellation commune, chacune des Taposiris du Delta possédait une sépulture de ce dieu. En fait, nous ne savons rien

(1) , col. 59; , col. 117.
(2) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 332. L'original porte inexactement . J'ai vérifié ma copie sur place.
(3) *De Is. et Osir.*, 20.
(4) *Géogr.*, XVII, 14 et 16.
(5) *Op. cit.*, XVII, 14.

de précis à leur sujet, pas même l'orthographe de leur nom égyptien. M. Gauthier a suggéré que la *Ḥ-t-Wśr* de la Maréotide [1] correspond peut-être (?) à la Taposiris des Grecs. Avant lui, G. Daressy avait déjà rapproché celle-ci de l'Ἄπις d'Hérodote, qu'il identifie avec la *Ḥ-t-Ḥpy* ou *Nw-t-Ḥpy* des inscriptions hiéroglyphiques [2]. Ces rapprochements sont loin d'être évidents.

Quant à la Taphosiris de Plutarque, son existence me paraît problématique. Je pense que l'auteur du *Traité d'Isis et d'Osiris* a commis une erreur d'interprétation. On lui aura expliqué la signification de l'expression *Tpḥ-t Wśr* en lui disant que c'était le nom donné en général à la crypte (*tpḥ-t*) dans laquelle la momie d'Osiris était déposée [3]. Ayant mal compris, et trompé par l'assonance, il aura cru y reconnaître le mot ταφός, puis en a déduit qu'il s'agissait de la ville où le dieu était enterré. Son opinion est d'ailleurs contredite par un passage du chapitre CLXIII, 13, du *Livre des morts*, qui mentionne le «Grand cadavre qui est à Saïs de Neit», [4], désignation mystique du corps d'Osiris. Athénodore rapporte en effet que l'on montrait à Saïs le tombeau du dieu ainsi que son corps embaumé [5]. Cette tradition est vraisemblablement très ancienne; elle est attestée en tout cas à l'époque saïte. Hérodote en parle en termes formels [6]. Elle devait être la plus accréditée de son temps, du moins dans la Basse-Egypte. Il est surprenant que Plutarque ait négligé de la signaler et que, après avoir exposé les divers subterfuges employés par Isis pour tromper sur le véritable emplacement du tombeau d'Osiris [7], il ait cru pouvoir le situer dans une localité qui, malgré la célébrité qu'un tel monument aurait attachée à son nom, n'a pas laissé de traces dans les textes égyptiens, hiéroglyphiques ou coptes.

V. Loret et H. Brugsch ont interprété par «*lieu de* beḥ» [8], «*Serapeum* Âat-n-beḥ» [9]. Toutefois, dans un ouvrage paru peu de temps avant sa traduction du rituel, Brugsch avait exprimé l'avis que le *n* faisait peut-être partie du nom de la plante [10]; mais une centaine de pages plus loin, il revenait à la transcription *Âatn-beḥ* [11] MM. Erman et Grapow ont adopté la lecture *nbḥ* [12]. Elle est établie par des

(1) *Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 60.
(2) *Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVI, p. 235 et 240-241. Cf. H. Gauthier, *op. cit.*, t. IV, p. 109.
(3) Le sépulcre d'Osiris à Busiris est appelé dans le rituel, col. 36, 96 et 131.
(4) Lepsius, *Das Todtenbuch*, pl. LXXVIII. Ce chapitre ne figure pas dans la recension thébaine.
(5) *Leg. pro Christ.*, XXV. Cité par D. Mallet, *Le culte de Neit à Saïs*, p. 37.
(6) II, 132. Voir, à ce sujet, col. 68, rem. 1.
(7) *De Is. et Osir.*, 18.
(8) *Rec. de trav.*, t. III, p. 50.
(9) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 84.
(10) *Dictionn. géogr.*, p. 1249.
(11) *Op. cit.*, p. 1370, IX.
(12) *Wörterbuch*, t. II, p. 245

exemples très clairs : [1] *«quant à la plante* nebeḥ, *c'est ce qui sort d'Osiris à Nedit».* (var. *sic*) (var.) [2] *«Je suis la plante* ounb *de Naareref* [3], *la plante* nebḥeḥ *de l'*Akhit *cachée* (var. : *du Lieu caché*)». Brugsch a cité comme provenant du même chapitre du *Livre des morts* la leçon [4], sans indiquer l'édition de ce livre où il l'a relevée. Je ne l'ai rencontrée dans aucun des exemplaires de la recension thébaine; mais comme il se réfère ordinairement au papyrus de Turin et que celui-ci porte [5], il y a lieu de croire qu'il a eu l'intention de reproduire ce passage mais a interverti l'ordre des groupes [6]. Le nom de me paraît désigner la nécropole sacrée de Busiris. La graphie est probablement fautive, le scribe ayant confondu avec .

La plante *nbḥ, nbḥḥ* n'a pas encore été identifiée; le rapprochement fait par Brugsch avec le copte ⲃⲁϩ [7] ne peut être retenu. Il est d'autre part difficile d'établir si elle est semblable au végétal , , dont la racine était employée en médecine : [8]; la forme , qui échange avec , au chapitre LXXI du *Livre des morts,* le laisse cependant supposer.

Col. 23 [20]. — . L'*ashed* était, après l'Acacia *sont,* l'arbre le plus généralement vénéré en Egypte : Les bois sacrés de dix-sept nomes en étaient plantés. Il est aussi celui sur lequel on a le plus différé d'avis : on a cru y reconnaître successivement le Perséa [9], une sorte de Pin [10], le Pêcher [11], le Sycomore [12], le Sébestier (*Cordia*

[1] *Wört., Die Belegstellen,* t. II, p. 351 (Salt, 825, 15, 4).
[2] Ed. Naville, *Das Todtenbuch,* t. II, p. 153, chap. LXXI, l. 7.
[3] La nécropole d'Héracléopolis.
[4] *Dictionn. géogr.,* p. 975.
[5] Lepsius, *Das Todtenbuch,* pl. XXVI, chap. LXXI, l. 6.
[6] Le même nom de localité figure dans H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.,* t. I, p. 22, sans autre référence que le *Dictionn. géogr.,* p. 979, de Brugsch.
[7] *Dictionn. géogr.,* p. 979.
[8] Pap. Ebers, XLIX, 14.
[9] J.-F. Champollion, *Gramm. égypt.,* p. 88. J. de Rougé, *Les textes géogr. d'Edfou* (tir. à part de la *Rev. archéol.,* 1845), p. 49. H. Brugsch, *Ä.Z.,* t. XIX, p. 86 (dans la traduction du présent texte); *Dictionn. hiérogl.,* t. VII, p. 1240 et 1249 (précédemment, dans le même ouvrage, t. IV, p. 1427, il avait rapporté le Perséa au ,). A. Mariette, *Dendérah,* texte, p. 273 (dans la notice qu'il a consacrée au *Rituel des mystères d'Osiris*).
[10] G. Maspero, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre,* p. 46, 47 et 55.
[11] H. Brugsch, *Dictionn. hiérogl.,* t. VII, p. 1361, *s.v.* .
[12] E. von Bergmann, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit nach dem Papyrus 29 der ägyptischen*

myxa L.) [1], le Jujubier (*Zizyphus Spina Christi* L.) [2], le *Balanites ægyptiaca* Del.) [3]; et j'en passe sans doute. Ces opinions divergentes ne reposent sur rien et la plupart s'avèrent fausses au premier examen.

C'est le cas du Pin, qui correspond à l'*āsh,* comme l'a fort bien démontré V. Loret. Le port de l'arbre *ashed,* dont nous avons de nombreuses représentations diffère d'ailleurs entièrement de celui des Conifères.

Le Pêcher a été introduit assez tard en Egypte, de même que dans tout le bassin de la Méditerranée, où il était cependant déjà connu à la fin du IVe siècle avant notre ère, car Théophraste mentionne la «pomme persique» dans son *Histoire des plantes* [4]. Il a fait vraisemblablement sa première apparition dans la vallée du Nil à la suite de la domination persane. Au contraire, le nom de l'*ashed* commence à paraître dans les textes vers le Nouvel Empire, et un fruit, le , considéré généralement comme produit par cet arbre, figure souvent parmi les offrandes funéraires sous l'Ancien Empire. Ces seuls faits, quel que soit le rapport existant entre et , témoignent, chronologiquement, qu'il ne peut s'agir du Pêcher. Des noyaux de Pêche ont été trouvés dans la nécropole gréco-romaine de Hawara [5], mais cette découverte n'apporte point de donnée valable sur l'époque à laquelle l'arbre commença d'être cultivé en Egypte. La philologie ne permet pas mieux de la préciser. Le nom de la Pêche n'a pas encore été signalé dans la langue ancienne. Il est connu seulement en copte. Il figure dans la *scala* bohaïrique sous sa forme grecque abrégée et sous une autre qui paraît être aussi d'origine non égyptienne : ⲡⲉⲣⲥⲓ · ϩⲩⲡⲟⲣⲓ خوخ [6]. Le lexique saïdique donne uniquement des variantes tirées du grec : ⲡⲉⲣⲥⲓⲕⲟⲛ (περσικόν) [7], ⲡⲉⲣⲥⲉ [8]. Sous la même traduction arabe, خوخ, on y trouve encore les termes ⲟⲭⲛⲁⲓ · ⲁⲟⲣⲁⲕⲓⲛⲟ · ⲙⲡⲉⲣⲥⲉ [9], dont les deux premiers sont suivis de gloses différentes dans la *scala* n° 43 de la Bibliothèque nationale : ⲟⲭⲛⲁⲓ خوخ زهري et ⲁⲟⲣⲟⲕⲓⲟ خوخ

Sammlung in Wien. F. Woenig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* p. 363, note 1, 1. H. Brugsch, dont l'opinion sur la question n'a jamais été bien stable, avait d'abord pensé aussi qui *išd* était peut-être un autre nom du Sycomore, *Dictionn. hiérogl.,* t. I, p. 128.
[1] D'après Dümichen, cité par C. Moldenke, *Über die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume,* p. 107, note. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., p. 64, n. 101, et p. 138.
[2] C. Moldenke, *op. cit.,* p. 106.
[3] G. Maspero, *Notes au jour le jour,* § 12, dans les *Proceedings* de la Société biblique de Londres, t. XIII, p. 496-501. Il avait auparavant identifié le Perséa avec le , *Etudes égyptiennes,* t. I, p. 241.
[4] IV, 4, 2.
[5] Fl. Petrie, *Hawara, Biahmou and Arsinoë,* p. 48.
[6] A. Kircher, *Ling. ægypt. rest.,* p. 177.
[7] Pour περσικὸν μῆλον, qui se retrouve dans l'arabe تفاح فرسى «pomme persique», L. Leclerc, *Traité des simples par Ibn el-Beïthâr,* t. I, p. 313, n. 420.
[8] Manuscrits n. 43 de la Bibl. nat., fol. 55, r., l. 14-15, et n. 44, fol. 81, r., 1re col., l. 27.
[9] Manuscrit n. 44 de la Bibl. nat., fol. 81, r., 2e col., l. 2-3.

كبيرة (1). L'un, ⲟⲭⲛⲁⲓ, peut induire en erreur, il ressemble en effet singulièrement au nom grec de la poire ὄχνη. Mais l'expression arabe qui l'accompagne désigne dans le *Kitab al-fellaha* d'Ibn al-Awwam une espèce de Pêche « à peau glabre très parfumée, agréable au goût et peu juteuse, qui est la meilleure de toutes » (2). La ressemblance entre ⲟⲭⲛⲁⲓ et ὄχνη, si elle n'est pas simplement apparente et fortuite, peut s'expliquer je crois parce que le même nom de fruit varie souvent de sens, en Orient en passant d'un pays à l'autre. Ainsi, la Poire, كمّثري *kummathry*, porte à Beyrouth et en Afrique du nord, dans la langue vulgaire, le nom de إجّاص *iddjās* ou إنجاص *indjās*, qui signifie littéralement Prune, alors que ce dernier fruit est appelé خوخ *khaukh* en Syrie, mot par lequel les Egyptiens désignent la Pêche. Quant à ⲁⲟⲣⲁⲕⲓⲛⲟ, ⲁⲟⲣⲟⲕⲓⲟ(ⲛ), c'est une transcription plus ou moins altérée du nom du Pêcher, دُرّاق *durrāk* (3), ou plus exactement de la Pêche, دُرّاقنا (4) *durrākinā*, دُرّاقن *durrākin* (5), en Syrie, et qui est rendu par δωρακινά dans les *Géoponiques* (6). La duracine figure parmi les sortes de Pêches citées par Pline, qui la place au premier rang : « persicorum palma duracinis » (7).

En identifiant successivement l'*ashed* avec le Perséa et le Pêcher, Brugsch est tombé dans une erreur déjà commise par plusieurs auteurs anciens et modernes, et même par des lexicographes, abusés par une étymologie fallacieuse tirée du nom diversement orthographié du Perséa, περσία, περσέα, περσαία, πέρσεια, περσίον, et de celui de la Perse, pays dont le Pêcher est originaire et dont un des rois, d'après certains, aurait introduit cet arbre en Egypte, ou, selon d'autres, le Perséa. La confusion est dénoncée par Pline, qui écrit à propos de la Pêche : « Falsum est, venenata cum cruciatu in Persia gigni, et poenarum causa a regibus translata in Ægyptum, terra mitigata. Id enim de persea diligentiores tradunt, quae in totum alia est, myxis rubentibus similis, nec extra Orientem nasci voluit. Eam quoque eruditiores negaverunt ex Perside propter supplicia translatam, sed a Perses Memphi satam. Et ob id Alexandrum illa coronari victores ibi instituisse, in honorum atavi sui » (8). Pline se trouve d'ailleurs également en défaut sur le même sujet en disant que le Pêcher,

(1) Fol. 55, r., l. 22.

(2) J.-J. Clément-Mullet, *Le livre de l'agriculture d'Ibn al-Awam,* t. I, p. 316.

(3) Russel, *The nat. hist. of Alex.,* t. I, p. 87 ; cf. J. Berggren, *Guide français-arabe vulgaire,* col. 617.

(4) Suivant ʿAbd al-Latif (J. White, *Abdollatiphi historiae Aegypti compendium,* p. 56), الأجاص بالشام يسمى خوخ والخوخ دراقنا « la prune, en Syrie, se nomme *khaukh,* et la pêche (*khaukh*) *durrākinā* ».

(5) L. Leclerc, *Traité des simples par Ibn el-Baithâr,* t. II, p. 86, n. 864.

(6) X, 13.

(7) *Hist. nat.,* XV, 11.

(8) *Ibid.,* XV, 13, 1-2.

importé tardivement et avec difficulté, reste stérile en l'île de Rhodes parce que c'est sa première étape depuis l'Egypte : « Nam Persicae arbores sero, et cum difficultate transiere, ut quae in Rhodo nihil ferant, quod primum ab Ægypto earum fuerat hospitium » (1), et encore : « Persicae arbores in Rhodo florent tantum » (2). Littré remarque avec raison qu'il a probablement confondu ici le *persica* (Pêcher) avec le Perséa (3). L'erreur est manifeste, car Théophraste a formellement relevé cette particularité à propos du Perséa, *ἡ μὲν ἐν Αἰγύπτῳ καρποφορεῖ καὶ εἴ που τῶν πλησίον τόπων, ἐν Ῥόδῳ δὲ μέχρι τοῦ ἀνθεῖν μόνον ἀφικνεῖται* (4) « *qui, s'il porte des fruits en Egypte et en quelques pays voisins, atteint seulement la floraison dans l'île de Rhodes* ». C'est en effet le cas de plusieurs arbres exotiques, notamment du Dattier, cité comme exemple par Théophraste de même que le Perséa, qui sont frappés de stérilité lorsqu'on les transporte dans des régions de climat tempéré, mais l'*Amygdalus persica* se comporte tout différemment, et ce qu'en a dit Pline en divers endroits de son ouvrage prouve qu'il ne l'ignorait point.

Il est clair que deux versions se sont développées parallèlement, issues d'une même fable dont l'origine est difficile à établir, mais que les Grecs, s'ils n'en sont pas les auteurs, ont largement contribué à propager. Elle a pour thème l'introduction en Egypte, par les Perses, dans une intention malveillante, d'un arbre dont les fruits nocifs se seraient amendés à la suite de sa transplantation. Cette croyance avait trouvé une audience d'autant plus complaisante qu'elle ajoutait un nouveau méfait à la liste, déjà longue, des sévices réels ou supposés commis par Cambyse contre les Egyptiens. Toutefois, les avis restaient partagés sur la nature de l'arbre aux fruits pernicieux : c'était, au dire des uns le Pêcher; le Perséa, suivant les autres.

Il en était de même quant au pays, Perse (5) ou Ethiopie (6), d'où la plante avait été apportée. Cela n'a pas peu contribué à augmenter la confusion en créant deux, courants d'opinions, qui pourtant se rejoignent parfois pour attester le caractère dangereux du fruit du Perséa, qu'il vienne de l'une ou de l'autre de ces contrées, et son inocuité après le transfert de l'arbre en Egypte (7). On ne saurait dire avec

(1) *Ibid.,* XV, 13, 1.

(2) *Ibid.,* XVI, 47.

(3) *Histoire naturelle de Pline,* t. I, p. 567, note 2 du chap. XV.

(4) *Hist. plant.* (édit. F. Wimmer), III, 3, 5.

(5) Aristote et Nicolas, d'après ʿAbd al-Latif, S. de Sacy, *Relation de l'Egypte par Abd-Allatif,* p. 17. *Dioscoride, De mat. med.,* I, 187. Galien, *Secund. locos,* II ; *De aliment. facult.,* II, 36. Pline, *Hist.* nat. XV, 13, 1-2. Avicenne, *Canon* (édit. de Rome) *s.v.* اللبخ, p. 136 (citation de Dioscoride). Ibn al-Baiṭār, L. Leclerc, *Traité des simples par Ibn el-Beïthār,* t. III, p. 219, n. 2005 (cite Dioscoride). Ibrāhīm ibn Abū Saʿid Maghrabi Alai, dans un *Traité abrégé des médicaments simples* (ms. arabe de la Bibl. nat. n. 1032), S. de Sacy, *op. cit.,* p. 59. Ibn Samadjūn, cité par ʿAbd al-Latif, S. de Sacy, *op. cit.,* p. 18.

(6) Diodore de Sicile, *Bibl. hist.,* I, 34, 7.

(7) Les auteurs cités dans la note 5 signalent tous cette particularité.

certitude à quelles autorités les différents auteurs qui se sont occupés du Perséa se réfèrent au sujet de son origine. Théophraste ne dit mot de celle-ci. Toutefois, ʿAbd al-Latif, qui a traité assez longuement de cet arbre, écrit « qu'Aristote et d'autres écrivains disent que le lébakh [1] était un poison mortel en Perse, mais qu'ayant été transporté en Egypte, il y est devenu un aliment » [2]. Il répète la même assertion presque mot pour mot en l'attribuant cette fois à Nicolas, lequel constate aussi que, « transporté en Syrie [3] et en Egypte, il est devenu bon à manger » [4]. L'ouvrage mentionné par ʿAbd al-Latif serait vraisemblablement suivant Silvestre de Sacy, soit le *Traité des plantes,* aujourd'hui perdu, d'Aristote, soit celui qui lui est attribué par les Arabes [5]. Au dire de Hadjī Khalfa, Nicolas (نيقولاوس) est l'auteur d'un commentaire sur les deux livres des plantes d'Aristote [6]. La version donnant la Perse comme patrie du Perséa semblerait donc être la plus ancienne et remonterait au célèbre savant grec, dont le rapport acquérrait un certain poids du fait qu'il rédigea son *traité des plantes* à une époque relativement proche encore de l'occupation de l'Egypte par les Perses et où le souvenir des méfaits de Cambyse restait vif dans les mémoires. Il est possible que l'autre tradition se rattache par quelque côté à l'expédition malheureuse du roi iranien en Ethiopie. Elle semble avoir eu un crédit moindre que l'autre, peut-être parce qu'elle n'avait pas pour caution un nom aussi illustre que celui d'Aristote. Elle n'est attestée en effet, du moins dans l'état fort incomplet de nos connaissances, que par Diodore de Sicile [7]. Cependant, si elle est grandement suspecte, comme l'autre d'ailleurs, au point de vue strictement historique, un fait reste acquis : le Perséa n'appartient pas à la flore de la Perse, mais à celle de l'Ethiopie, seule région, en dehors de l'Egypte, où il ait été signalé par Diodore de Sicile et Strabon.

Les inventeurs et les commentateurs de ce conte assez simpliste, dont la plupart n'avaient probablement aucune notion exacte de ce qu'était le Perséa, se sont visiblement laissés prendre, sans le moindre souci de la vraisemblance et guidés par leur

(1) Nom par lequel les Arabes désignent le Perséa.

(2) S. de Sacy, *op. cit.*, p. 17.

(3) C'est l'unique mention, à ma connaissance, de la présence du Perséa en Syrie. Ne s'agit-il pas plutôt du Pêcher, par suite de la confusion qui s'est produite entre les deux arbres et dont je parlerai plus loin? Delile (*Flore d'Egypte,* dans la *Descr. de l'Egypte,* édit. Panckoucke, t. XIX, p. 274) dit toutefois qu'Athénée cite un auteur suivant lequel le Perséa croissait en Arabie et en Syrie.

(4) S. de Sacy, *op. cit.*, p. 17.

(5) *Ibid.*, p. 77, note 23.

(6) *Ibid.*, p. 77, note 24. S. de Sacy ne semble pas avoir remarqué qu'ʿAbd al-Latif, un peu plus loin, à propos du baume, دهن البلسان (*ὀποϐάλσαμον*), désigne sous le nom de *Livre des plantes,* كتاب النبت, l'ouvrage de Nicolas dans lequel il a puisé ses citations. On ne saurait dire, toutefois, si ce livre est différent ou non du commentaire sur le *Traité des plantes* d'Aristote dont parle Hadjī Khalfa.

(7) *Bibl. hist.*, I, 34, 7.

propre inspiration, à une ressemblance illusoire entre les noms du Pêcher, *ϖερσικὴ* (*μηλέα*) et du Perséa, *ϖερσέα,* et les ont ramenés à une racine commune, Πε*ρσὶs,* Perse, ou, ce qui revient au même, au nom des Perses, Π*έρσαι,* lesquels passaient pour avoir importé l'un ou l'autre de ces arbres en Egypte. Galien appelle le Perséa *ϖερσῖον* [1] sous l'influence évidente de la même impression. Une étymologie comparable par sa fantaisie établit, comme on l'a vu plus haut, un rapport entre le nom du Perséa et celui du héros Π*ερσεύs*.

Pareils rapprochements, où il ne faut chercher rien de plus que le jeu d'esprits imaginatifs, sont fréquents chez les exégètes anciens. Mais on ne peut se défendre de marquer de la surprise lorsqu'un savant tel que Ferd. Hoefer, qui s'est adonné, non sans compétence, à l'étude de l'histoire des sciences naturelles, ait pensé pouvoir écrire, dans sa traduction de Diodore de Sicile, qu'il paraît certain que l'arbre auquel cet auteur donne le nom de *ϖερσία* (le texte original porte *ϖερσαία*), et qu'il rend par « *arbre persique* », était un Pêcher (*persica*) [2].

Le Pêcher ne vient pas d'Ethiopie, qui est au contraire l'habitat originel du *ϖερσέα,* comme l'assure Diodore lui-même dans le passage susmentionné, souvent invoqué au sujet du récit légendaire en question : *ἔσ7ι δὲ καὶ δένδρων γένη ϖλείονα, καὶ τούτων αἱ μὲν ονομαζόμεναι ϖερσαῖαι καρπὸν διάφορον ἔχουσι τῇ γλυκύτητι, μετενεχθέντος ἐξ* Α*ἰθιοπίας ὑπὸ* Π*ερσῶν τοῦ φυτοῦ καθ' ὃν καιρὸν* Κα*μϐύσης ἐκράτησεν ἐκείνων τῶν τόπων* [3], « *il y a aussi (dans le Delta)* [4] *des arbres d'un grand nombre d'espèces et, parmi eux, ceux que l'on appelle perséa* [5], *dont le fruit est remarquable par sa douceur ; cet arbre a été transporté de l'Ethiopie par les Perses, au temps où Cambyse dominait le pays* ». Strabon signale également sa présence en Ethiopie, où *ϖλεονάζει δὲ τῶν*

(1) *De alim. facult.*, II, 36.

(2) *Bibl. historique de Diodore de Sicile,* t. I, p. 39, note 1. S. de Sacy (*op. cit.*, p. 67) a relevé la même erreur dans Tillemont, *Hist. eccl.*, t. I, p. 10. Le mot *ϖερσὶs,* qui se trouve dans Sozomène, *Hist. eccl.*, V, 21, où il a le sens de Perséa, y est rendu par Pêcher.

(3) *Bibl. hist.* (édit. Fr. Vogel), I, 34, 7.

(4) Le chapitre est consacré tout entier à la description du Delta et de ce qu'il renferme de particulier.

(5) Galien dit avoir vu le Perséa dans Alexandrie et qu'il ne se rencontre en nul autre lieu soumis à la domination romaine (*Sec. locos,* II). Elien (*De nat. animal.*, XI, 40) signale aussi la présence de cet arbre dans la même ville et nous apprend qu'il figurait dans le bois sacré du dieu local : Ἐ*γὼ δὲ καὶ ϖεντάποδα βοῦν ἱερὸν ἐθεασάμην, ἀνάθημα τῷ θεῷ τῷδε ἐν τῇ ϖόλει τῇ* Ἀ*λεξανδρέων τῇ μεγάλῃ, ἐν τῷ ᾀδομένῳ τοῦ θεοῦ ἄλσει, ἔνθα ϖερσέαι σύμφυτοι σκίαν ϖερικαλλῆ καὶ ψῦξιν ἀπεδείκνυντο,* « J'ai eu la surprise de voir un bœuf sacré à cinq pattes consacré au dieu qui est dans la grande ville d'Alexandrie, dans le bois sacré du dieu, où sont plantés des perséas qui donnent un ombrage magnifique et rafraîchissant. » Comme le remarque S. de Sacy (*op. cit.*, p. 64), il ne faudrait pas conclure de ce que dit Galien que le Perséa ne se trouvait qu'à Alexandrie, à l'exclusion du reste de l'Egypte. Théophraste (*Hist. plant.*, IV, 2, 8) affirme qu'il abondait dans la Thébaïde ; Dioscoride (*De mat. méd.*, I, 187) déclare d'autre part que cet arbre était attaquée par une sorte de Tarentule appelée *cranocolapta* dans cette même région du pays.

φυτῶν ὅ τε φοίνιξ καὶ ἡ περσέα καὶ ὁ ἔϐενος καὶ ἡ κερατία [1] *«les arbres les plus abondants sont le palmier, le perséa, l'ébénier et le caroubier».* *Ἀπὸ δὲ τῆς Δειρῆς ἡ ἐφεξῆς ἐστιν ἀρωματοφόρος, πρώτη μὲν ἡ τὴν σμύρναν φέρουσα, καὶ αὕτη μὲν ἰχθυοφάγων καὶ κρεοφάγων· φύει δὲ καὶ περσέαν καὶ συκάμινον Αἰγύπτιον* [2] *«Après Diré commence la côte des aromates, dont la première partie produit la myrrhe et est occupée par des ichthyophages et des créophages; y poussent aussi le perséa et le sycomore d'Egypte».* A propos de quelques plantes d'Egypte, il cite *ἡ δὲ καὶ περσέα ἐνταῦθα μόνον καὶ παρ' Αἰθίοψι, δένδρον μέγα, καρπὸν ἔχον γλυκὺν καὶ μέγαν* [3]. *«le perséa, qui ne croît qu'ici et en Ethiopie, grand arbre au fruit doux et volumineux».*

Le rapprochement fait entre l'*ashed* et le Sycomore est insoutenable. Les deux arbres sont cités côte à côte dans une liste d'arbres sacrés au temple de Dendara : [hieroglyphs] [4].

Parmi les autres identifications proposées, plusieurs semblaient avoir une apparence de raison au moment où elles furent faites. Certaines sont fondées sur des comparaisons empruntées sans motif valable aux auteurs classiques et arabes, et qui confrontées se contredisent, ou, le plus souvent, sur des représentations figurées. Mais ces dernières sont trop peu fidèles pour permettre une détermination botanique sûre. Au temple d'Edfou, par exemple, — je cite ce lieu parce que les reproductions photographiques publiées assurent un meilleur contrôle que les habituels dessins au trait, — trois des arbres sacrés du IIe nome de la Haute-Egypte, le [hieroglyphs] [5], le [hieroglyphs] [6] et le [hieroglyphs] [7], ont été figurés. Le *shnd* et l'*ashed* sont identiques; il serait impossible de les distinguer l'une de l'autre s'il n'étaient désignés nommément. Seul, le [hieroglyphs] se différencie par sa ramure et surtout son feuillage. Le Jujubier sacré, [hieroglyphs], du temple de Dakkeh [8] est, lui aussi, à peu près semblable aux deux premiers. Il est évident que les artistes qui ont décoré les édifices religieux, ayant d'immenses surfaces de murs à couvrir, se sont peu inquiétés du détail et ont adopté un type commun, ou presque, pour tous les arbres présentant entre eux une certaine ressemblance par leurs caractéristiques générales et leur port. Le sculpteur à son tour, en passant à l'exécution, a fréquemment simplifié le dessin déjà schématisé, supprimant tout détail qui était de nature à compliquer son travail et à en prolonger la durée. Il est donc inutile d'espérer trouver dans des représentations aussi sommaires une

(1) *Geogr.*, XVII, II, 2.
(2) *Ibid.*, XVI, IV, 14.
(3) *Ibid.*, XVII, II, 4.
(4) A. Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 78.
(5) *Le temple d'Edfou*, t. XI, pl. CCCXX.
(6) *Ibid.*, t. XI, pl. CCCXXI.
(7) *Ibid.*, t. XI, pl. CCCXVIII.
(8) G. Roeder, *Der Tempel von Dakke*, t. II, pl. 143.

indication de quelque valeur, surtout lorsqu'il s'agit d'un arbre rare ou mal connu de nos jours.

S. de Sacy, dans une longue note solidement documentée, a, le premier, mis en complète évidence le rapport établi par les écrivains arabes entre le *περσέα* et le لبخ *lébakh* [1]. Dans cette étude, qui doit servir de base à toute nouvelle recherche concernant cet arbre, il a réuni et confronté ce que les auteurs classiques et arabes, jusqu'alors négligés, ont dit sur le Perséa. Les conclusions du savant orientaliste portent sur les trois points suivants : le nom de *lébakh* est commun, quoique peut-être avec une légère différence dans l'orthographe, à des arbres de différentes espèces; le lébakh qui appartient à l'Egypte est le Perséa des anciens; cet arbre, qui a totalement disparu de l'Egypte, n'est aucun de ceux de ce pays que les modernes ont pris pour le Perséa. Laissant aux botanistes le soin de reconnaître, par la comparaison des descriptions faites, si les caractères assignés au Perséa et au lébakh se retrouvent dans quelqu'un des arbres connus de notre époque, il se départit toutefois de sa réserve pour réfuter l'opinion exposée par Schreber [2], pour qui le Perséa serait l'arbre désigné en Egypte, de nos jours, sous le nom de *Sebestān*, سبستان, lequel est celui du Sébestier (*Cordia myxa* L.). Il lui oppose des arguments péremtoires : les Arabes qui parlent du Perséa parlent aussi du Sébestier; ils ne les considèrent nullement comme congénères et leur attribuent des qualités médicinales très distinctes; ils ont pour chacun d'eux un nom différent, de même que cela a lieu en copte, où le Sébestier est appelé ⲥⲓⲥⲁⲙⲏⲛ et ⲙⲩⲝⲁⲛⲁⲣⲧⲟⲩ, et le Perséa ϣⲟⲃⲉ [3]. On peut y joindre d'autres preuves non moins définitives de l'erreur d'attribution commise par le professeur de botanique de l'université d'Erlang. Le bois du Sébestier est blanc [4]. Théophraste dit au contraire que le bois du Perséa, solide et de bel aspect, est noir, comme celui du *lôtos* (*Zizyphus Spina Christi*) [5]; 'Abd al-Latif fait la même constatation concernant le bois du lébakh, «excellent, dur, couleur de vin et noir» [6]. Soyoutī précise qu'il est plus beau que celui de l'Ebénier grec [7]. Enfin le Perséa-lébakh a disparu de l'Egypte aux environs de l'an 700 de l'hégire [8]; le Sébestier n'a pas cessé d'y vivre.

La synonymie *περσέα*-لبخ est corroborée d'une façon non moins absolue par des documents proprement égyptiens que S. de Sacy n'a pu utiliser dans le débat.

(1) *Relation de l'Egypte par Abd-Allatif*, p. 47-72.
(2) *De Persea comment.*, III.
(3) *Op. cit.*, p. 72. L'exposé concluant de S. de Sacy a évidemment échappé à J. Berendes qui, dans sa traduction du Traité des simples de Dioscoride, p. 150, persiste encore à confondre le Perséa avec le Sébestier.
(4) Delile, *Flore d'Egypte*, dans la *Descript. de l'Egypte*, t. XIX, p. 208.
(5) *Ἔχει δὲ καὶ ξύλον ἰσχυρὸν καὶ καλὸν τῇ ὄψει, μέλαν ὥσπερ ὁ λωτός*, *Hist. plant.*, IV, 2, 5. Il ajoute qu'on en fait des statues, des lits, des tables et autres choses du même genre.
(6) واما خشبه ففى غاية الجودة صلب خمرى واسود, J. White, *Abdollatiphi hist. Aegypti compendium*, p. 18.
(7) وخشب اللبخ وهو أملح من الابنوس اليونانى, S. de Sacy, *op. cit.*, p. 63, note 1.
(8) S. de Sacy, *op. cit.*, p. 65. Le fait est confirmé par Ibn Ayyas, *ibid.*, p. 66.

Il cite incidemment le lexique de Kircher où, seul, l'équivalent copte de لبخ, ϣⲃⲉ, est indiqué [1]. La *scala* sa'idique est plus complète. Elle réunit les formes empruntées aux trois langues : ⲡⲉⲣⲥⲁⲓⲁ (*περσάια*)· ⲡⲉⲣⲥⲱⲓⲁⲥ· ⲡⲉϣⲟⲩⲉ̀· اللبخه [2]. Le nom du Perséa s'est conservé dans la toponymie égypto-arabe, dans l'appellation d'un lieu ancien remontant à la période byzantine, mentionné au Synaxaire : جبل بشواو [3], la « *montagne de Bishawāū* », et qui est expliqué ainsi dans un autre passage du même livre : جبل بشواو وتاويله جبل اللبخه [4] « *montagne de* Bishawāū, *ce qui signifie montagne du* lébkha » (Perséa). Il est facile d'y reconnaître la ⲧⲟⲟⲩ ⲙⲡϣⲟⲩⲏⲏⲃ « *montagne du* shouêb » citée dans un texte publié par W. E. Crum [5]. La localité, d'après le contexte, peut se situer dans la province de Qena, vraisemblablement à mi-chemin de Faou et de Qeft [6]. Deux moines, après avoir quitté le monastère de St. Pachôme, qui se trouvait à ⲫⲃⲱⲟⲩ, l'actuelle فاو Fāū, parviennent successivement à la montagne d'Āsās, جبل اساس, et, plus au sud, à la montagne du lébakh, résidence d'autres cénobites, et où vécut l'anba Elie, dont on commémorait la mort le 17 Kihak. St. Théodore mourut dans une localité appelée ⲡⲙⲁ ⲙⲡϣⲟⲩⲉ « *le lieu du perséa* » [7].

Le nom de montagne du lébakh, donné à un lieu habité par des moines, doit retenir un instant l'attention. Il est vraisemblable que le fait soit en relation avec une tradition religieuse relevée par quelques auteurs. Vansleb écrit à propos du lébakh que « les histoires coptes rapportent qu'il adora Notre-Seigneur lorsqu'il arriva, à Ischmounein, ville située dans l'Egypte du milieu proche de Mélavé (Mallawi), en tirant vers le Nord » [8]. La même tradition est relevée par Sozomène, qui appelle l'arbre *περσίς* [9]. Soyoutī cite un auteur suivant lequel on voyait dans la partie basse d'Ahnās le palmier sous lequel Marie mit au monde Jésus-Christ, et, près d'Ashmounein, le lébakh au pied duquel elle lui donna à téter [10]. De son côté, Makrīzī signale aussi la présence d'arbres lébakh à Ahnās [11], ainsi qu'au Deir al-Kalamūn [12].

(1) *Ling. Aegypt. restit.*, p. 178 ; cf. V. Loret, *Ann. du Serv. des antiq.*, t. I, p. 56, n. 88.
(2) Ms. n. 43, fol. 56, r., l. 3, et ms. n. 44, fol. 81, v., 1re col., l. 2-3, de la Bibl. nat.
(3) I. Forget, *Synaxarium alexandrinum*, t. I, p. 295.
(4) *Op. cit.*, t. I, p. 340.
(5) *The monastery of Epiphanius*, t. II, p. 24, n. 78, l. 1-2, et p. 185, note 1, n° 132. Voir aussi E. Amélineau, *La géographie de l'Egypte à l'époque copte*, p. 103.
(6) On relève une appellation du même genre dans un contrat daté de l'an IV du roi Harmakhis. Il y est question de la cession d'une parcelle de terrain situé sur le domaine d'Amon (*pꜣ ḥtp nṯr Ỉmn*), à l'ouest de la circonscription de Coptos (?), semble-t-il, dans le « district du perséa », *tꜣ mtn pꜣ šwb* (W. Spiegelberg, *Rec. de trav.*, t. XXXV, p. 153).
(7) O. Windstedt, *Coptic Texts on St. Théodore*, p. 134.
(8) *Nouv. rel. de l'Egypte*, p. 96 ; cf. S. de Sacy, *op. cit.*, p. 67.
(9) *Hist. eccl.* V, 21 ; cf. S. de Sacy, *loc. cit.*
(10) S. de Sacy, *op. cit.*, p. 66.
(11) *Ibid.*, p. 67.
(12) *Ibid.*, p. 66.

Une église de la Vierge du perséa, ⲉⲡⲉϣⲟⲩⲉ, est citée dans un manuscrit du British Museum [1]. Il est possible qu'il s'agisse de la célèbre église de la Vierge située à Hermopolis et dont une des colonnes de marbre portait, dit Abū Ṣāliḥ, l'empreinte de la main de Notre-Seigneur [2]. Elle aurait reçu, je suppose, le qualificatif du ⲉⲡⲉϣⲟⲩⲉ en souvenir du perséa à l'ombre duquel Marie se reposa pour allaiter son fils. Il y avait en effet à l'extérieur de cette église, ajoute le même auteur, un arbre auquel il donne le nom de Sébestier (مخيط *mukhkhaiṭ*) de Syrie. Placé à proximité de l'ancien temple (قريبه من البربا), il avait incliné sa tête en signe d'adoration lorsque le Seigneur et la Vierge (السيد والسيده) passèrent près de lui [3]. Ce détail me fait croire qu'Abū Ṣāliḥ ou l'un des écrivains qu'il a copiés se sont trompés sur la nature de l'arbre et ont confondu le perséa avec le Sébestier. En effet, le geste miraculeux de vénération fait par l'arbre sacré des vieux cultes païens, — symbolique du triomphe de la foi nouvelle sur les superstitions ancestrales, — est rapporté, comme il vient d'être dit, par Sozomène et par Vansleb. Le premier nomme l'arbre *περσίς* ; l'autre, lébakh. Leur témoignage rend l'erreur d'Abū Ṣāliḥ évidente. Abū Ḥanīfa al-Dīnūrī dit qu'un homme connaissant bien Ānṣinā (انصنا) [4] lui a raconté qu'il y avait dans les maisons de la ville quelques-uns de ces arbres isolés les uns des autres [5]. Or, cette cité importante, capitale de la Thébaïde sous les empereurs et siège d'un, évêché, possédait et avait dans ses environs immédiats, au rapport d'Abū Ṣāliḥ [6], de nombreux couvents et églises réputés.

Je ne pense pas que l'excellence de ses fruits, — sur laquelle d'ailleurs les avis sont très partagés, — ni la qualité de son bois, ni même le bel ombrage qu'il répandait aient pu faire porter le choix des moines sur le Perséa. Une idée religieuse paraît plutôt s'y être attachée, par une obscure réminiscence, peut-être, du caractère sacré qu'il avait eu dans le passé [7]. C'est évidemment sous la même influence que se sont formés les récits légendaires auxquels Vansleb fait allusion. Des survivances du même genre se relèvent aux premiers temps de la chrétienté en Egypte.

Le nom du Perséa revêt en copte des orthographes variées [8]. Certaines, ϣⲟⲩⲉ, ϣⲟⲩⲏⲟⲩ, ϣⲏⲃ, ϣⲃⲉ, ϣⲟⲩⲉⲃⲉ, correspondent sans le moindre doute aux formes

(1) W. E. Crum, *Catal. of the coptic manuscripts in the British Museum*, p. 460, n. 1100.
(2) A. Evetts, *The churches and monasteries of Egypt*, p. 221, fol. 77 *a*.
(3) *Loc. cit.*
(4) Antinoé, aujourd'hui Sheikh 'Abāda.
(5) S. de Sacy, *op. cit.*, p. 56.
(6) A. Evetts, *The churches and monasteries of Egypt*, p. 208. Voir aussi Et. Quatremère, *Mém. géogr. et hist. sur l'Egypte*, t. I, p. 40 et suiv.
(7) Timothée, qui subit le martyre, fut suspendu, la tête en bas, à un perséa (ϣⲟⲩⲉ) sur l'ordre d'Arien (W. E. Crum, *Catal. of the coptic manuscripts in the British Museum*, p. 168, n. 357). Peut-être l'arbre fut-il choisi par dérision, à cause de la vénération dont les chrétiens l'entouraient pour avoir abrité la Vierge?
(8) On les trouvera réunies dans W. E. Crum, *Coptic dictionary*, p. 603.

hiéroglyphiques *š;w;iw*, *š;w;b*, *š;w;bw* (1). D'autre part, le caractère sacré de l'arbre est attesté à la fois par Plutarque, suivant lequel il était, parmi les plantes qui croissent en Egypte, celle que l'on consacrait de préférence à Harpocrate, parce que son fruit ressemble à un cœur et sa feuille à une langue (2), et par Elien, qui dit l'avoir vu dans le bois sacré du dieu d'Alexandrie (3). Au cours de ses fouilles à Deir el-Baḥari, Ed. Naville a constaté que deux Perséas encadraient l'entrée du temple (4). Le fait a été judicieusement rapproché par Spiegelberg d'un épisode du *Conte des deux frères* (5). Lorsque, devant le palais du roi, on égorgea le taureau dont Bitiou avait pris la forme, deux gouttes de son sang étant tombées sur le sol, une de chaque côté de la porte de l'édifice, elles donnèrent naissance à deux beaux perséas.

Malgré ces témoignages concordants de la place tenue par le Perséa dans les croyances religieuses et qui par leur date réduisent à néant l'assertion des Grecs relative à l'introduction du Perséa en Egypte par Cambyse, le *š;w;bw* ne paraît pas dans la liste des arbres sacrés énumérés au temple d'Edfou, la plus complète qui nous soit parvenue. Les fruits du Perséa, au dire unanime des auteurs grecs, latins et arabes, étaient utilisés pour l'alimentation et en médecine. Ceux du *š;w;bw* ne figurent ni parmi les offrandes destinées aux dieux, ni dans le tableau des offrandes funéraires, pas plus du reste que dans les traités médicaux (6). Ses feuilles, ϭⲱⲃⲉ ⲛϣⲟⲩϥⲉ, sont citées, une seule fois à ma connaissance, dans une recette médico-magique du manuscrit n° 42.572 du Musée du Caire (fol. 1, r°, l. 13). Toutefois, Birch a signalé une expression (d'ailleurs douteuse par la position insolite du déterminatif à la suite de l'indice du pluriel), qu'il interprète par « figs of the persea » (7). Elle a été comparée par S. Levi (8) à et à , que Borchardt, avant lui, avait tenté d'expliquer d'après un passage des *Aventures de Sinouhît* (l. 297) : « *on m'apportait des vivres du palais trois fois et quatre fois par jour, en sus de ce que donnaient les Enfants royaux* » (9). G. Maspero a rendu *š;bw* du même texte par « *mets, manger* »,

(1) V. Loret (*La flore pharaonique*, p. 97, n. 165) pense que *š;w;bw* est peut-être synonyme de qui, d'après lui, serait le nom du *Pistacia Lentiscus* L. Les deux plantes sont certainement distinctes.
(2) *De Is. et Osir.*, 68.
(3) *De nat. animal.*, XI, 40.
(4) *Ä.Z.*, t. XXXVII, p. 52. Schweinfurth, qui a examiné les troncs de ces arbres, trouvés encore en place y a reconnu des Mimusops, c'est-à-dire des perséas. Leur position est indiquée sur la vue cavalière du temple dressée par Somers Clarke, dans Ed. Naville, *The temple of Deir-el-Bahari*, t. VI, pl. CLXIX.
(5) Voir l'article précité de Naville, p. 52.
(6) Il est seulement question du (var.) , dont le sens reste à définir, au papyrus médical de Londres, XV, 11, et XVIII, 1.
(7) *Ä.Z.*, t. II, p. 90.
(8) *Vocabolario geroglifico*, t. VIII, p. 195.
(9) *Ä.Z.*, t. XXVIII, p. 81, n. 2.

« de préférence mets fins, friandises ». Le mot s'appliquerait surtout aux repas que le roi et les nobles faisaient porter de leur cuisine à des favoris ou à des fonctionnaires qu'ils voulaient honorer (1). Il est bien difficile d'établir une corrélation quelconque entre et . Le sens « *vivre* » convient assurément en gros à *š;bw*, mais le déterminatif semble anormal dans ce cas. Il est surtout affecté d'habitude à un certain nombre d'arbres fruitiers. Isolé, le même groupe se lit *išd·t* et est le nom donné en commun aux fruits de quelques arbres : (2) (var. (3)), (4), (5), (6). La question vient se compliquer encore par la variété des orthographes du nom du perséa en copte, qui se retrouve dans l'écriture hiéroglyphique ; *š;w;b·t·w* peut correspondre en effet à ϣⲟⲩϥⲉ et à ϣⲏⲃ, ϣⲃⲉ. Il faudrait supposer alors que les mets envoyés du palais à Sinouhît étaient, comme le pense Maspero, d'une qualité particulière et recherchée, en l'occurrence des fruits de perséa, hautement appréciés.

La conclusion est un peu trop hardie pour qu'on s'y arrête sans autres preuves plus décisives. En supposant même qu'il en ait été ainsi, cela n'expliquerait nullement l'absence du *š;w;bw* parmi les arbres des nécropoles divines, (7), et les jardins des temples, (8), (9).

Une conjecture beaucoup plus raisonnable s'impose par suite à l'esprit : le Perséa ne serait-il pas désigné par un nom particulier dans les textes religieux, celui de , qui seul s'est conservé en copte, et probablement d'essence populaire, étant réservé aux écrits profanes? Le nom de *περσέα*, *persea*, dont se servent les auteurs grecs et latins, n'est pas égyptien. Il a été imaginé par les Grecs en même temps que la légende à laquelle ils rattachaient l'origine de l'arbre. L'idée d'une double appellation attachée au Perséa, en égyptien, a été émise déjà par Lefébure, à propos de l' *išd* (10), sans qu'il ait tenté toutefois de la vérifier, se bornant à exposer le rôle symbolique de cet arbre. Elle prend une apparence de vraisemblance lorsqu'on passe à l'examen des diverses espèces d'arbres sacrés mentionnées dans le grand texte géographique du temple d'Edfou (11). Des dix arbres cités, quatre ont été

(1) *Les Mémoires de Sinouhît*, dans la *Bibl. d'étude*, t. I, p. 164.
(2) Pap. Ebers, LXXXI, 13.
(3) *Ibid.*, LXXVI, 1 ; LXXXIII, 5.
(4) *Ibid.*, LXXV, 1.
(5) *Ibid.*, LXXV, 2.
(6) *Ibid.*, LXXIV, 20.
(7) Au sujet de ces lieux, voir plus loin, col. 33, rem. 7.
(8) Pap. Harris n. 1, XXIX, l. 3.
(9) *Ibid.*, XXIX, l. 4.
(10) *Sphinx*, t. V, p. 5.
(11) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 329 et suiv.

identifiés avec certitude : le , *Acacia nilotica;* le , Jujubier; le , Sycomore, et l', Tamarix. Le répond peut-être au Genévrier (*Juniperus phoenicea* L.), encore que celui-ci soit exotique [1]; mais c'est également le cas du Perséa, venu d'Ethiopie. Restent le , — qui n'est certainement pas, ainsi qu'on l'a cru, le Dattier [2], comme je le montrerai plus loin (col. 61, rem. 4), — le , le , le et le , dont on ignore encore ce qu'ils sont. Le plus répandu de ceux-ci est l'*išd,* honoré dans dix-sept nomes et qui vient en second rang après l'Acacia nilotique, présent dans vingt-quatre nomes; les autres figurent respectivement trois, deux et une fois dans la liste d'Edfou. Etant connu le rôle important joué par le Perséa dans les croyances religieuses, on est tout naturellement porté à y voir l'. Un document de bien modeste apparence aurait pu sans doute nous fixer définitivement sur ce point s'il ne nous était parvenu mutilé. Il y avait dans le jardin funéraire d'Anna trente-et-un et plusieurs pieds d'un autre arbre que l'on a cru être l'*išd.* S'il en était ainsi, l'hypothèse d'une double dénomination *š;w;bw* et *išd* appliquée au Perséa s'avérerait dénuée de tout fondement. En réalité, le nom du second arbre est presque entièrement détruit. La copie du texte publiée par Brugsch porte [3]; le savant allemand, partant de cette indication fort insuffisante, a restitué le mot *a[šdou?]* dans la traduction de l'inscription [4], leçon admise plus tard par Moldenke [5]. La revision faite longtemps après par Sethe, en 1905, sur l'original, n'offre rien de nouveau, si ce n'est un petit fragment de signe, considéré par Sethe comme l'extrémité d'un , et l'aspect graphique qu'il a donné du mot reconstitué : [6]. L'indécision qui pèse sur la forme réelle du nom de l'arbre, et conséquemment sur la nature de celui-ci, reste donc aussi complète qu'auparavant.

Pour Lefébure [7], l'identité du Perséa et de l'*išd,* grandement vénéré à Edfou, ressortirait semble-t-il, d'une coutume religieuse rapportée par Elien [8]. Selon cet auteur, les Apollinopolitains, après avoir pris des crocodiles à l'aide de filets, les pendaient à des perséas, «*arbres du pays*» (φυτὰ δὲ ἐπιχώρια), et les mangeaient ensuite. La remarque ne manque certes pas d'ingéniosité, mais elle est bien peu probante pourtant. Des trois arbres sacrés d'Edfou, l', le et l' [9], deux, l'*išd* et l'*im* restent encore indéterminés. L'un et l'autre jouissaient d'une égale faveur auprès du dieu de la ville. A l'occasion de certaines cérémonies, des fleurs (ou des branches

[1] V. Loret, *La flore pharaonique* (2e édit.), p. 41, n. 51.
[2] Ch. E. Moldenke, *Über die in altägyptischen Texte erwähnten Bäume,* p. 60.
[3] *Recueil de monuments égyptiens,* pl. XXXVI, 1.
[4] *Ibid.,* p. 49.
[5] *Op. cit.,* p. 20.
[6] *Urk. der 18. Dyn.,* t. I, p. 73.
[7] *Sphinx,* t. V, p. 19.
[8] *De nat. animal.,* X, 21.
[9] *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 337, II.

fleuries) , de chacun d'eux lui étaient offertes conjointement. Il est par suite impossible de savoir lequel répond exactement au Perséa.

Une preuve plus formelle me paraît être fournie par la comparaison des textes et de l'imagerie religieuse. J'ai rappelé précédemment l'existence de deux Perséas plantés à l'entrée du temple de Deir el Bahari, qu'ils flanquaient, et signalé à leur propos le passage du papyrus d'Orbiney relatif aux deux *š;w;bw* qui, nés du sang de Bitiou métamorphosé en taureau, avaient poussé devant la porte du palais royal. Les faits se rattachent évidemment à une conception mystique commune dont le sens est clair. On sait que le temple et le palais du pharaon étaient désignés parfois l'un et l'autre sous le nom de *;ḫ-t,* () *;ḫ-t (nt) nḥḥ.* Il est permis de supposer que cette appellation particulière devait se traduire dans la réalité par quelque particularité d'ordre matériel en rapport avec le rapprochement fait entre l'*Akhit* solaire, la demeure du dieu et le château du roi. La confirmation en est donnée au chapitre CXLIX du *Livre des morts.* Le défunt dit : [1] «*Je connais ces deux sycomores de turquoise d'entre lesquels sort Râ*». L'allusion est claire. Le lieu où se trouvent ces sycomores est la seconde *aaît,* le propre domaine du soleil, . La vignette qui accompagne le texte en donne la configuration, un au-dessus duquel le nom de Râ-Harmakhis est écrit. Il s'agit de l'*Akhit,* la région mystérieuse d'où le soleil surgissait chaque jour, à l'aube, entre deux sycomores. Une autre représentation, plus complète, confirme la présence supposée d'arbres encadrant l'*Akhit* solaire. Le plafond de l'*ouabit* du temple d'Hathor, à Dendara, est décoré d'un tableau sculpté et peint. Sur le fond d'un ciel étoilé se détache une image de la déesse Nouit, la «*Nouit que l'on ne connaît pas*», , dans l'attitude qui lui est le plus habituelle, . Le soleil naissant, qui sort de son corps, déverse ses rayons sur la montagne, , qu'il franchit au matin pour accomplir sa course quotidienne, et dont le centre est occupé ici par la tête stylisée de la déesse Hathor, telle qu'elle est figurée aux chapiteaux des colonnes de son sanctuaire; un arbre se dresse aux deux extrémités de la montagne [2]. C'est bien là, de toute évidence, une figuration de l'*Akhit,* et l'on comprend dès lors la signification symbolique des Perséas plantés auprès de la porte du temple de Deir el Bahari et des *š;w;bw* merveilleux mentionnés dans le *Conte des deux frères.* Le dieu et le pharaon, représentant de la divinité sur terre, apparaissaient entre deux arbres lorsqu'ils franchissaient le seuil de leurs demeures respectives, à l'imitation du soleil sortant de l'*Akhit.* Le tableau du temple de Dendara, la vignette et la formule du chapitre CXLIX du *Livre des morts* se complètent et précisent à la fois par l'image la notion que l'on s'était formée du lieu secret où le soleil se levait pour

[1] W. Budge, *The Book of the Dead,* p. 368, et Ed. Naville, *Das Aegyptische Todtenbuch,* t. I, pl. CLXVIII.
[2] É. Chassinat, *Le temple de Dendara,* t. IV, pl. CCCXV et p. 271.

apparaître aux humains. La nature de l'arbre a pu varier selon les dogmes locaux et probablement aussi l'époque. C'est ainsi qu'il est question au *Rituel de l'embaumement* des *« išd augustes qui sont à côté de Râ dans l'*Akhit *éternelle »,* (1). On doit voir, je pense, dans cette phrase, une allusion aux *išd* entre lesquels le soleil faisait son apparition à sa sortie matinale de l'*Akhit*.

Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que l'*išd* de l'*ouabit* du temple de Dendara, les *š;w;bw* du conte populaire et les Perséas du temple de Deir el Bahari revêtent un air de parenté par laquelle s'affirme l'idée que deux noms, l'un vulgaire, l'autre réservé aux écrits religieux, ont été appliqués au Perséa.

Quant à l'arbre lui-même, après avoir été identifié par Schreber avec le Sébestier (2), opinion dont S. de Sacy a démontré l'inanité (3), il a été comparé au *heglyg* par Delile (4) sans raisons valables. Aucun auteur arabe ne mentionne cette plante, dont le nom, recueilli par des voyageurs, est d'ailleurs d'orthographe douteuse; tous, au contraire, appellent le Perséa لبخ *lébakh* (5). La dénomination de *Balanites aegyptiaca* qu'il lui a donnée et par laquelle plusieurs égyptologues ont désigné pendant longtemps le Perséa se rapporte en réalité à un autre arbre, le *Ximenia aegyptiaca* de Linné, dont les fruits et une canne faite de son bois ont été retrouvés dans les tombes. Schweinfurth en dernier lieu, a émis l'avis, certainement beaucoup mieux fondé, que le Perséa des Egyptiens est le *Mimusops Shimperi* Hochst. (6), arbre qui appartient à la flore d'Ethiopie, c'est-à-dire à la région dans laquelle comme on l'a vu, les écrivains anciens, placent la zone d'habitat du Perséa.

§ 5. — 23 ... 24 ... 25 ... (sic)

(1) G. Maspero, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre,* p. 46.
(2) *De Persea comment.,* I-IV.
(3) *Relation de l'Egypte par Abd Allatif,* p. 68 et suiv.
(4) *Flore d'Egypte,* dans la *Description de l'Egypte* (édit. Panckoucke) t. XIX, p. 263 et suiv.
(5) Ce lébakh ne doit pas être confondu avec le *lebbakh* (*Abbizzia Lebbek*), arbre magnifique très abondant aujourd'hui en Egypte et qui est un acacia originaire de l'Inde.
(6) *Ueber Pflanzenreste,* p. 364.

(1) ... (sic) (sic) ... 26 ...

§ 5 [1]. — 23 Concernant ce qui est fait en Abydos, on l'exécute le 12 Khoiak également, auprès de Shentit, avec de l'orge, 1 *hin,* et du sable, 4 *hin.* Mettre dans les deux moules du Khenti Amentit. Déposer dans la cuve-jardin de même. Placer des joncs sous eux et sur eux. 24 Les deux bassins du lambeau divin pareillement, avec de l'orge, 1 *hin,* et du sable, 4 *hin.* Déposer dans la cuve-jardin aussi. Recouvrir d'un voile *seshed;* la décorer d'un collier *ousekht;* dresser une fleur en lapis lazuli à côté d'elle. L'arroser, chaque jour, d'eau provenant du *sepi* du canal, avec un vase *nemès* de la contenance de $\frac{1}{12}$ de *hin* [2] 25, jusqu'à ce que vienne le 21 Khoiak.

Retirer de l'intérieur du moule en ce jour [3]. Lui ajouter de l'encens *shou* également. Lier avec quatre cordelettes de papyrus [4]. Exposer au soleil tout le jour, jusqu'à ce que vienne la 5e heure du jour (?) [5]. Déposer au temple de Sokaris [6].

Voici, on ensevelit l'image de l'année précédente [7] le 25 Khoiak. 26 L'enterrer le 25 Khoiak dans l'*Ark-ḥeh* [8].

Col. 23 [1]. — De même que le précédent, ce paragraphe est le résumé très bref du § 1 du livre VI (col. 99-116), excepté la fin, qui concerne des cérémonies d'ordre local. Moins laconique, il est aussi mieux ordonné et de forme meilleure. Il renferme toutefois quelques fautes grossières.

La procession nautique du 22 Khoiak n'y est pas mentionnée, par oubli sans doute, car, d'après le chapitre précité, elle avait lieu dans les seize nomes osiriens.

Col. 24-25 [2]. — ... a été interprété de la façon suivante par V. Loret : *« verser sur lui, d'eau, matin et soir, ... un douzième de* hin. — ..... *en morceaux de pains* hannu » (2). Brugsch l'a traduit : *« Ist ihr abgelassen das jeweilige Wasser in ein Gefäss, so bleibe zuletzt $\frac{1}{12}$ von dem $^1/_3$ Hin als Rest für die (spätere) Arbeit zurück »* (3).

Les auteurs de ces versions discordantes et à coup sûr inexactes ont été embarrassés par la construction grammaticale un peu compliquée de la phrase et les deux mots qui la terminent. Ceux-ci se rencontrent encore, avec des variantes d'orthographe, à la col. 108. Ils se trouvent dans un passage semblable mais où une partie de l'exposé,

(1) Les signes détruits sont restitués d'après la col. 126.
(2) *Rec. de trav.,* t. III, p. 50.
(3) *Ä.Z.,* t. XIX, p. 84.

évidemment incidente, a été supprimée : , qui signifierait, d'après Loret, *« verser de l'eau dessus, au soleil couchant, avec des fragments de* hunnu *»* [1], et, suivant Brugsch, *« Darauf sprenge man jeweiliges Wasser als Schlussrest des Arbeit »* [2].

L'équivalence entre ..... et est certaine. Je néglige provisoirement, pour y revenir plus tard, le membre de phrase intercalaire. On ne saurait soutenir que *spy* et *ḥnnw* sont pris ici dans le sens de *« reste », « pain »* ou *« travail »*. La nature du contexte s'y oppose, puisqu'il s'agit de l'arrosage du contenu de la cuve-jardin. Jamais mention comparable n'est d'ailleurs faite en pareil cas. Par contre, — comme je l'ai noté déjà, p. 207, rem. 4, — on a pris, presque toujours la précaution de dire en quel lieu, lac ou canal sacrés, de la ville, l'eau employée était puisée. Il en est probablement de même ici. Partant, il doit être possible de restituer aux deux mots corrompus leur signification véritable.

Cela est facile pour , , évidemment écrits pour , *« canal »*. La présence du déterminatif dans le premier exemple donne à cette correction une apparence de vraisemblance suffisante. Le n'influe en rien sur le sens ; il est inhérent à de nombreux dérivés de la racine *ḥn* à l'époque récente. L'emploi répété du donne à supposer qu'il y a eu confusion entre *« offrandes »* et *« canal »*. Par une curieuse rencontre, et rappellent singulièrement une expression commune dans les textes religieux gréco-romains et dont la prononciation devait être peu différente : (var.) *« ce qui reste des offrandes »*. Le passage altéré de notre texte pourrait donc être tout simplement la conséquence d'une faute d'audition et d'interprétation du scribe auquel la version abrégée du rituel gravé au temple de Dendara a été dictée. Il y a dans l'inscription nombre d'erreurs plus lourdes encore et moins excusables.

La difficulté est plus grande pour ce qui concerne , , dont on ne peut, *a priori*, tirer aucune indication positive autre que celle fournie par les éléments proprement phonétiques, semblables dans les deux cas. Le scribe a en effet utilisé des termes de sens fort différents, « reste » et « fragment, morceau », mais le dernier dans l'acception spéciale et propre seulement jusqu'ici à notre rituel de « relique », « lambeau » du corps démembré d'Osiris, qui accusent son incompréhension complète de ce qu'il avait à écrire. Il ne reste d'autre ressource, pour identifier le mot défiguré, que de rechercher parmi les homophones, d'ailleurs peu nombreux, celui qui peut le mieux être associé à *ḥnnw* « canal ».

[1] *Rec. de trav.*, t. V, p. 87. [2] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 97.

Je n'en connais qu'un seul : , ⲥⲡⲟⲧⲟⲩ S., ⲥⲫⲟⲧⲟⲩ B., II, [1], ⲥⲫⲟⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲫⲓⲁⲣⲟ [2], *« rive du fleuve »*, [3] *« berge de la rivière de Qina »* [4], [5] *« rivage de la mer »*, mais il comprend un qui ne se trouve ni dans ni dans et n'a pu tomber dans la prononciation, le mot étant du masculin. Il se peut, cependant, qu'il ait eu un doublet sans , *, de même que [6] *« lèvre »* existe à côté de ; *« fois »* est aussi écrit indifféremment et . En ce cas, et seraient pour *, forme voisine de [7], dont le sens n'a pas encore été exactement établi et que, pour cette raison, je mentionne sans y insister. Je citerai encore un exemple, tiré de la stèle de Metternich : [8], qui me paraît renforcer l'explication proposée.

Le membre de phrase laissé en partie sans traduction par Loret et mal compris par Brugsch, *spy n ḥnnw*, dont j'ai réservé l'examen, confirme que *spy n ḥnnw* se rapporte au lieu où l'eau servant à l'arrosage était puisée. Celui-ci était fait au moyen d'un *« vase* nemès *de la contenance* [9] *de* $\frac{1}{12}$ *de* ḥin *»*. La capacité des ustensiles employés est toujours indiquée avec soin dans le rituel. est grammaticalement indépendant de *nemès* et de ce qui suit. C'est le complément de du début de la phrase, mot primitivement pluriel et qui, comme son équivalent *ḳbḥ*, s'est conservé comme tel dans la langue liturgique [10] : l'eau venait (*iw·w*) du *spy n ḥnnw*.

La phrase, dans son ensemble, a une tournure amphibologique déconcertante à première lecture, mais dont le sens se dégage à l'analyse. Elle se traduit mot à mot : *« l'arroser d'eau, quotidiennement, avec un* nemès *de la contenance de* $\frac{1}{12}$ *de* ḥin, *(laquelle eau) vient de la berge (?) du canal »*, ce qui, rétabli dans l'ordre logique, donne : *« l'arroser quotidiennement avec de l'eau provenant de la berge (?) du canal, au moyen d'un vase* nemès *de la contenance de* $\frac{1}{12}$ *de* ḥin *»*.

Col. 25 [3]. — (*sic*) . Cette prescription abrégée, claire sans doute pour l'auteur, reste imprécise si elle n'est rapprochée des passages suivants : (col. 111), (col. 126), où il s'agit du démoulage de la statuette du Khenti Amentit et de celle de Sokaris.

[1] *Papyrus magique Harris*, VII, 2.
[2] Zoëga, *Catal. cod. copt. man.*, p. 60.
[3] K. Sethe, *Urk. der 18. Dyn.*, t. III, p. 655.
[4] Région voisine de Mageddo.
[5] H. Brugsch, *Ä.Z.*, t. IX (1871), p. 7.
[6] Pleyte, *Etudes égyptol.*, p. 69.
[7] Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. III, p. 440.
[8] Golenischeff, *Metternischstele*, p. 9.
[9] , « correspondant à, conforme à, analogue à ».
[10] Cf. *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 482 ; t. II, p. 144, 240 ; t. VI, p. 253 et pass.

Col. 25 [4]. — . Ces deux brèves phrases se retrouvent longuement développées aux col. 111 et suivantes. L'image divine ayant été retirée du moule, , on met un *deben* d'encens *shou* sur chacune de ses parties, — c'est-à-dire sur chaque moitié de la figure correspondant aux deux pièces dont le moule se compose; elles sont ensuite posées l'une sur l'autre et liées ensemble par quatre cordes de papyrus afin, ajoute le texte, qu'elles prennent la forme d'une momie à face humaine coiffée de la couronne blanche. Voir aussi ci-dessus, col. 20, rem. 8 à 10.

Col. 25 [5]. — . Cette phrase, dont le début figure intact à la colonne 126, se rapporte à l'exposition de la statuette au soleil, pour son séchage, après qu'elle a été extraite du moule. Cf. col. 20, *«mettre à sécher en exposant au soleil tout le jour»* et, col. 113, où l'opération est indiquée plus brièvement : *«l'exposer au soleil tout le jour»*.

Le graveur a groupé de façon arbitraire les signes de la fin de la phrase, et n'a certainement pas donné à tous leur forme régulière, si bien que la notation de l'heure à laquelle le séchage devait être suspendu reste incertaine. Il semble que l'on puisse les rétablir dans l'ordre approximatif suivant : , qui n'est pas, d'ailleurs, entièrement satisfaisant, car il laisse subsister un nombre anormal de déterminatifs pour le mot *wnnw·t*, alors que le complémentaire du chiffre, la copule *n* ou *nt* et le *w* de *hrw*, toujours écrits dans l'inscription, manquent. Cf. (col. 73), (col. 103), (col. 125). Il faudrait donc compléter ce regroupement par des corrections appropriées, afin de le mettre en accord avec les formes graphiques régulièrement employées dans le texte. La restitution la plus vraisemblable serait . Elle nécessiterait seulement l'adjonction d'un signe, le *w* de *hrw*, et la modification de deux autres. L'un des chiffres, ⋆ et ∩, est en tout cas de trop. Il ne peut être question de la 15e heure du jour, mais de la 5e ou de la 10e, la journée comprenant 12 heures diurnes et autant d'heures de nuit.

Loret a établi sa traduction sur une très mauvaise leçon : *«jusqu'à ce que vienne le 25e jour de Khoiak»* (1). Elle figure dans cette seule édition. Brugsch, sans tenir compte non plus de , a vu dans le nom du mois de Tybi : *«bis zum Eintritt des 15. Tybi»* (2). Il n'est pas possible de faire intervenir cette date, puisque les mystères se terminaient le 30 Khoiak.

Col. 25 [6]. — (sic) . Ce passage fournit un renseignement intéressant sur un point de détail du rite d'Abydos. Il montre, — ce qui est encore confirmé par le suivant, — que la statuette du Khenti Amentit était conservée pendant un an

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 50. (2) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 86.

au temple de Sokaris, dans cette ville, avant d'être enterrée. La mention est importante car nous ignorons en quel sanctuaire l'image était déposée, durant la même période, dans les autres localités. On parle seulement parfois, de la *šty·t*, ou «Tombeau», qui ne constituait pas un monument indépendant, mais faisait partie d'un édifice religieux.

Ce temple de Sokaris est en réalité le temple funéraire d'Osiris Khenti Amentit, dans la nécropole d'Abydos. J'aurai l'occasion d'en parler plus loin (col. 26, rem. 8). Osiris d'Abydos est appelé Sokaris Khenti Amentit dans le rituel (col. 116) : .

Col. 25 [7]. — ne peut être traduit par *«mystère de la veille»*, comme l'a fait V. Loret (1). *Sšt;* est un mot propre à la langue récente qui désigne les images des dieux exécutées en bas-relief ou en ronde bosse (2). Il a certainement un sens particulier qui le rattache à *sšt;* «ce qui est mystérieux». L'«image divine de l'année précédente» est celle du Khenti Amentit, qui conservée d'une année à l'autre, était mise en terre à la fin des mystères. Elle est appelée *«le Khenti Amentit de l'année précédente»*, à la col. 114, et, en termes allégoriques, le *«travail mystérieux de l'année précédente»*, col. 80.

Col. 26 [8]. — . Nom du tombeau d'Osiris dans Abydos et probablement, par extension, comme les variantes , semblent l'indiquer, du quartier ou de la cité sainte dépendant de la nécropole abydénienne où il était situé. Il apparaît seulement à partir de la basse époque.

Le canton où s'élevait la tombe célèbre était appelé *Peqer* ou *«district de Peqer»*; là se trouvait aussi le , *«la porte de Peqer»* donnant accès dans l'autre monde (3). L'existence du monument funéraire d'Osiris en cette localité est attestée dès le temps de Senousrit III. Un personnage contemporain de ce roi déclare avoir aménagé les chemins du dieu (= Osiris) conduisant à sa tombe dans Peqer, (4).

Depuis les fouilles d'Amélineau, en 1897, on place généralement le tombeau d'Osiris au lieu dit Oumm el-gaʿâb, sis aux confins sud-ouest de la nécropole d'Abydos, presque au pied de la chaîne libyque (5). Il aurait été installé dans la sépulture du troisième roi de la Ire dynastie, Djer, où fut trouvé un cénotaphe représentant le dieu momifié couché sur son lit funéraire, dont l'âge exact n'a pu être encore établi. Il daterait

(1) *Loc. cit.*

(2) Erman et Grapow, *Wörterbuch*, t. IV, p. 299. La définition donnée dans cet ouvrage est excellente.

(3) Le est fréquemment remplacé par un . On trouvera les variantes dans H. Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 226 et 1163; H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.*, t. I, p. 189, t. II, p. 153, et t. III, p. 119.

(4) Stèle 1204 de Berlin, l. 20. H. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, p. 28.

(5) Amélineau, *Le tombeau d'Osiris*.

de la XIII[e] dynastie, suivant Daressy; Groff, avec plus de vraisemblance, l'attribue au temps de Nectanébo II [(1)]. Les cartouches de la légende royale qui y est gravée ont été martelés au point de les rendre indéchiffrables. Par son style, il ne paraît pas antérieur à la XXVI[e] dynastie. Son aspect légèrement archaïque est commun à nombre de monuments saïtes.

Cette découverte autorise-t-elle à identifier Oumm el-Gaʿâb avec Peqer et *Ârq-ḥeḥ* avec la tombe de Djer? Plusieurs faits s'y opposent. Nous ignorons à quel moment la tombe royale fut convertie en lieu de culte. Son affectation nouvelle n'est certainement pas très ancienne. Sir Fl. Petrie, tirant argument de la présence de débris de poteries recueillis sur place, suppose qu'elle remonte au moins à la XVIII[e] dynastie [(2)]. C'est peu si l'on songe à la célébrité dont le tombeau d'Osiris jouissait déjà au Moyen Empire. Le vœu de tout dévot était alors que son corps reposât dans le voisinage de la sépulture du grand dieu [(3)] ou d'y faire déposer au moins une stèle funéraire. Abydos a fourni en effet la quasi totalité des stèles de cette période conservées aujourd'hui dans les musées. Les ex-voto apportés par des générations de pèlerins devaient abonder aux abords du sépulcre saint et les tombes des fidèles s'élever nombreuses aussi en ses environs immédiats. Il n'en a pas été trouvé trace à Oumm el-Gaʿâb. Cela ruine ou affaiblit du moins singulièrement l'hypothèse formulée par Amélineau et reprise par plusieurs savants après lui.

Les Egyptiens n'ont jamais perdu complètement le souvenir du lieu où les corps de leurs plus anciens rois avaient été déposés. Un passage bien connu de l'inscription dédicatoire d'Abydos (l. 30) y fait une claire allusion. Ramsès II, visitant le cimetière de la ville, [(4)] *«il trouva les temples de la nécropole des rois du temps passé et leurs tombeaux dans Abydos allant à la décrépitude»*, et les fit mettre en bon état.

L'imagination populaire a pu se dépenser à créer des fables autour de ces tombes extraordinaires et de leurs occupants, mais il n'est pas croyable que, dans les milieux éclairés, à aucun moment, Osiris, qui passait pour avoir régné aux temps légendaires, ait été confondu avec un des pharaons de la I[re] dynastie historique, dont le nom n'a pas même la moindre ressemblance avec le sien. Ce n'est surtout pas à l'époque où la renommée du dieu, chaque jour croissante, prenait un véritable caractère national et commençait de se répandre hors des frontières de l'Egypte, que pareille

(1) *Rec. de trav.*, t. XXII, p. 82-83.

(2) *Royal Tombs*, t. I, p. 7.

(3) Plutarque (*De Is. et Os.*, 20) signale la coutume des Egyptiens riches ou de haut rang de se faire enterrer auprès du tombeau osirien d'Abydos en termes qui prouvent qu'elle était encore pratiquée de son temps.

(4) G. Maspero, *L'inscription dédicatoire du temple d'Abydos*, p. 19, et H. Gauthier, *La grande inscription dédicatoire d'Abydos* (*Bibl. d'ét.*, t. IV), p. 5.

erreur aurait eu chance de se produire. La présence du lit funéraire osirien à Oumm el-Gaʿâb est due certainement à une autre cause. Je pense qu'il fut enlevé d'un temple saïte par les derniers adeptes de l'«Etre bon» et transporté par eux au tombeau de Djer, qu'ils avaient choisi, à cause de son isolement, pour s'y réunir et pratiquer à l'abri des persécutions des chrétiens le culte auquel ils étaient demeurés fidèles.

Le sépulcre fameux d'Osiris, l'*ârq ḥeḥ*, vénéré de tous jusqu'à la fin du paganisme, se trouvait ailleurs, dans le temple consacré au dieu, situé au Kôm es-Soultân, près du cimetière du Moyen Empire, où Mariette recueillit une quantité considérable de stèles de la même période.

Les textes en témoignent. Un haut dignitaire du temps d'Amasis, Pefnef-âneit, a consigné, dans l'autobiographie qu'il fit graver sur sa statue [(1)], de très curieux renseignements relatifs aux travaux qu'il exécuta, sur l'ordre de son maître, au temple de Khenti Amentit, où était l'*ârq ḥeḥ*, dont il parle également. J'en extrais les quelques lignes qui se rapportent au sujet qui nous intéresse :

(sic)

*«J'ai construit le temple de Khenti Amentit en travail parfait d'éternité, conformément au décret de Sa Majesté qui avait constaté mon attachement à la chose du nome Thinite, et je l'ai enceint de murs de briques; l'*ârq ḥeḥ* de syénite; un naos d'électrum.* (*J'ai fait fabriquer*) *la parure* (?) *du dieu et les amulettes* (?) [(2)], *tous les ustensiles* [(3)] *du culte en or, argent et toutes*

(1) A 93 du Musée du Louvre. L'Inscription a été publiée par H. Brugsch, *Thesaurus*, t. VI, p. 1252-1254, et par P. Pierret, *Recueil d'inscript. inéd. du musée égyptien du Louvre*, t. II, p. 39-41, et collationnée par A. Baillet, *Ä.Z.*, t. XXXIII, p. 127-129. Elle a été traduite par K. Piehl, *Ä.Z.*, t. XXXII, p. 118-122, et par I. H. Breasted, *Ancient Records*, t. IV, p. 515 et suiv.

(2) Ce passage est corrompu. Piehl (*op. cit.*, p. 121) a cru pouvoir rapprocher le premier signe, lu par Baillet (*op. cit.*, p. 127), de qui, dans les inscriptions de l'Ancien et du Moyen-Empire, remplace quelquefois . Mais, dans cet emploi, , de même que , n'est jamais accompagné du complément . Ne serait-ce pas plutôt un déformé : (:)? Une autre faute de gravure , achève de rendre le texte incertain. Le sens paraît en avoir été établi de façon assez plausible par Breasted : «the adornments and the divine amulets», si ce n'est que se rapporte plus probablement au mot qui précède.

(3) Peut-être mieux : «vases».

*sortes de pierres. J'ai édifié l'*oupeg*; j'ai établi ses autels à feu; j'ai creusé son bassin (et l'ai) entouré de plantations d'arbres»* [1].

Il ne peut s'agir, comme on l'a dit, d'une restauration effectuée à la sépulture de Djer pour la convertir en tombeau d'Osiris et à la suite de laquelle le lit de granit aurait été placé dans la tombe [2]. Nulle trace de réfections récentes n'a été signalée dans celle-ci. La nature des travaux est d'ailleurs précisée par l'emploi du verbe *ḥws,* qui s'applique aux constructions neuves seulement.

Le temple dont il est question n'était pas une fondation nouvelle. Ainsi que la plupart des grands édifices religieux, celui-ci fut agrandi et rebâti à différentes époques. Il existait sous la VIe et probablement même déjà sous la Ire dynastie, suivant l'opinion de Sir Fl. Petrie [3]. Sa reconstruction faisait partie du vaste plan de travaux conçu par les derniers rois indigènes, qui lui donnèrent un commencement d'exécution, puis repris et poursuivi avec méthode par leurs successeurs, les Ptolémées. C'est vraisemblablement ce même sanctuaire qu'un certain Montou-ḥetep, contemporain de Senousrit Ier, dit déjà avoir construit en pierre de Toura et dont il creusa le bassin et aménagea le puits [4].

a été différemment rendu ici. Piehl a hésité entre deux interprétations : «*la nécropole était en syénite*» [5], ce qui se comprend assez mal, ou bien son enceinte était faite de syénite [6]. Breasted partage la seconde façon de voir [7]. Brugsch, au contraire, suppose que l'*ârq ḥeḥ* était une «petite construction monolithe» [8] composée d'un bloc de granit [9].

Cette explication est de beaucoup la plus rationnelle. Elle tient mieux compte de l'enchaînement du texte. Que viendrait faire, en outre, une nécropole dans le récit de l'édification d'un temple? Pefnefâneit, après avoir parlé du monument et de son téménos enceint de murs de briques, énumère ce dont il l'a pourvu : *ârq ḥeḥ* de granit, naos d'électrum, parures du dieu et ustensiles à l'usage des cérémonies du culte. Il continue son rapport par l'exposé d'une seconde série de travaux moins importants, concernant l'*oupeg* et ses accessoires. Chaque développement débute par le verbe *ḥws.* Ce verbe a sans doute gêné les traducteurs dans la première phrase. Appliqué de préférence au travail du maçon, il s'étend néanmoins à d'autres branches de l'industrie humaine [10].

[1] Litt. : «j'ai creusé son bassin planté d'arbres».
[2] G. Maspero, *Guide du visiteur au musée du Caire,* 2e édit. française, 1912, p. 174-175.
[3] *Abydos,* t. I, p. 7.
[4] Stèle 20539 du musée du Caire. Lange-Schäfer, *Grab-und Denksteine des Mittleren Reichs,* (*Catal. gén.*), t. II, p. 154 et 155.
[5] *Op. cit.,* p. 120.
[6] *Op. cit.,* p. 121.
[7] *Op. cit.,* p. 516.
[8] *Dictionn. géogr.,* p. 1122.
[9] *Ibid.,* p. 1121.
[10] Cf. Erman-Grapow, *Wörterbuch,* t. III, p. 248.

Aucune description du tombeau d'Osiris dans Abydos ne nous est parvenue. Notre rituel fournit quelques détails sur celui du même dieu à Busiris. Il était en pierre, mesurait 16 coudées de long sur 12 de large et avait sept portes; le cercueil divin y reposait sur une couche de sable de 7 coudées (col. 80-81). Le volume de ce petit monument n'exclut pas la possibilité d'un monolithe; car, à en croire Hérodote [1] il y avait, à la porte du temple de Neit, à Saïs, une chapelle formée d'un seul bloc, transportée à grands frais d'Eléphantine, dont les dimensions, 18 coudées 20 doigts de longueur, 12 coudées de large et 8 de haut, lui sont supérieures. L'*ârq ḥeḥ* était probablement de type semblable. Le même auteur parle, malheureusement avec beaucoup trop de brièveté, du tombeau d'Osiris qu'il a vu à Saïs. «Il est, dit-il, dans l'enceinte sacrée d'Athéna, derrière le temple, et occupe toute la face postérieure de la muraille attenant à la chapelle de la déesse» [2]. Dans cet enclos se trouvait aussi le lac sacré où, de nuit, avaient lieu les représentations des mystères de la passion d'Osiris; il était de forme ronde et bordé d'un parapet de pierre [3].

Ces indications sont beaucoup trop sommaires pour donner une idée de ce qu'étaient les tombeaux locaux d'Osiris, dont l'aspect, d'ailleurs, différait probablement suivant les lieux. Il semble, pourtant, qu'ils se composaient, le plus souvent, d'une chapelle placée à l'extérieur des temples dont ils dépendaient. C'était le cas à Saïs, comme en témoigne Hérodote, et, suivant notre rituel, à Busiris, où il était situé dans le bois sacré, (col. 80), (col. 23, 96), planté d'arbres *ashed,* ... (col. 96, cf. col. 23 et 80), qui est appelé à la fois et dans le grand texte géographique d'Edfou [4], ce qui précise sa destination.

La représentation de la tombe sainte gravée sur un sarcophage saïte du Musée de Marseille, qui la montre sous l'aspect d'un tumulus couronné de quatre arbres [5], ne pouvait plus avoir, à l'époque où elle fut exécutée, qu'un caractère conventionnel ou tout au plus traditionnel. Elle reproduit vraisemblablement, telle qu'on l'imaginait alors, la forme primitive de la sépulture du dieu au temps prédynastique; mais il est hors de doute que, depuis cet âge lointain, celle-ci avait suivi, dans sa constitution architecturale, la même évolution que la tombe de l'homme. La preuve d'une telle évolution est donnée par une autre représentation relevée à Hoou par Wilkinson [6]. De simple tertre, le tombeau est devenu un naos ombragé par un arbre symbolisant

[1] II, 175.
[2] II, 170.
[3] II, 170, 171. Ce parapet était sans doute semblable à celui qui entoure le lac sacré du temple de Dendara, et qui est intact; cf. E. Chassinat, *Le temple de Dendara,* t. I, pl. XV.
[4] *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 332.
[5] Lanzone, *Dizion. di mitol. egizia,* pl. CCCIV; G. Maspero, *Catal. du musée égyptien de Marseille,* p. 52.
[6] *Mann. and customs,* édit. 1841, t. II, p. 262, fig. 465.

le bois sacré qui l'environnait, image qui rappelle singulièrement la [hieroglyphs] de notre texte (1).

Si l'indigence de la documentation fournie par les monuments figurés et les écrits interdit de pousser très avant la recherche en ce qui touche directement les tombeaux osiriens disséminés dans le pays, l'inscription de la statue A 93 du Louvre et quelques rares allusions glanées çà et là projettent un peu de lumière sur la nature du cadre dans lequel celui d'Abydos etait placé.

Pefnefâneit, après avoir construit le temple de Khenti Amentit et son enceinte, où se trouvait l'*ârq ḥeḥ*, édifie un [hieroglyphs], le pourvoit d'autels et creuse son lac entouré d'arbres. Les noms de ce lieu et de la nécropole abydéenne, qui présente les variantes [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], sont semblables. Or M. H. Schäfer a parfaitement établi leur rapport d'origine avec un certain arbre *[hieroglyphs], le [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs] des inscriptions ptolémaïques, qui fournissait un des ingrédients nécessaires pour la fabrication du *kyphi*. Il fonde cette étymologie sur la prédominance du déterminatif [hieroglyph] dans la majorité des graphies, fort nombreuses, du nom de la nécropole, singulièrement sur la forme [hieroglyphs], entre toutes probante, relevée sur la stèle V 79 de Leyde (2). Comme preuve subsidiaire, il note que l'*oupeg* de l'inscription du Louvre était planté d'arbres, fait attesté également à deux reprises, par le papyrus démotique P 8351 de Berlin publié par W. Spiegelberg (3) : «man spendet dir Wasser auf jenen 365 Opfertafeln, welche unter den grossen Bäumen von *Wpk* sind», «deine Seele wandelt mit den grossen Bäumen von *Wpk*».

L'arbre [hieroglyphs] (var. [hieroglyphs]) était évidemment un des végétaux consacrés à l'Osiris local et dont le bosquet sacré, qui abritait sa tombe, était composé. De là le nom de [hieroglyphs] *wpg* «lieu de l'arbre *pḳr*» (*pḳ, pg*) attribué d'abord en propre à l'endroit qui était censé recéler la dépouille du dieu (4), puis étendu par la suite à la nécropole de

(1) Le mot *tpḥ* a, bien que plus rarement, le sens de «naos, chapelle», à côté de celui de «grotte, caverne, trou». — Je citerai pour mémoire seulement les deux figures bien connues qui se trouvent sur un bas-relief du temps de Taharqa (Prisse d'Avennes, *Mon. égypt.*, pl. XXX) et au temple de Dendara (Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 66). Elles prêtent à plusieurs interprétations. La plus vraisemblable, qui a été donnée de la première par Th. Devéria (*Œuvres diverses*, t. I, p. 125, ap. *Bibl. égyptol.*, t. IV) et s'applique aussi bien à l'autre, est tirée de Plutarque (*De Is. et Osir.*, 15). Il s'agirait du coffre contenant le corps d'Osiris que la mer jeta sur la côte de Byblos, au pied d'une bruyère arborescente (ἐρείκη), laquelle l'enveloppa bientôt complètement de ses rameaux.

(2) *Ä.Z.*, t. XLI, p. 107-110.

(3) *Die demot. Pap. aus den Kgl. Mus. zu Berlin*, p. 27. H. Schäfer, *op. cit.*, p. 108.

(4) Cf. papyrus magique de Londres-Leyde, VI, 23 : «je suis le gardien du grand corps qui est dans Wpk», Griffith, *Demotic magical papyrus*, p. 55. «Le grand corps (ou «cadavre»)» est l'expression habituelle pour désigner la momie de celui dont on ne devait pas prononcer le nom, Osiris. A Saïs, qui possédait aussi un tombeau célèbre de ce dieu (Hérodote, II, 170), il y avait également [hieroglyphs], *Livre des morts*, chap. CLXIII, 13. Athénodore (*Leg. pro Christ.*, XXV) dit qu'on montrait à Saïs non seulement le tombeau d'Osiris, mais encore le corps embaumé du dieu (cf. D. Mallet, *Le culte de Neit à Saïs*, p. 37).

la ville, appelée [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], *W pḳr, W pk·t, Wpk·t* (et var.) ou, par abréviation, [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], *Pḳr, Pḳ, Pg*, etc.

La destruction de la notice relative au VIIIe nome de la Haute-Egypte, dans la grande inscription géographique d'Edfou, qui énumère les arbres sacrés et nécropoles divines des métropoles du sud et du nord a fait disparaître le seul document qui aurait pu nous renseigner avec précision sur ce point. Le nome Thinite possédait sûrement, de même que tous les autres, des arbres sacrés de plusieurs espèces. Un seul en est connu jusqu'à présent, le perséa. Il est cité au papyrus magique de Londres-Leyde (1) : «Je suis né sous le perséa vénérable d'Abydos».

Le nom de la nécropole d'Abydos présente une autre forme particulière qui, indirectement, complète et fortifie la remarque faite par M. Schäfer. On y relève parfois, avec ou sans [hieroglyph], le déterminatif [hieroglyph], [hieroglyph] (2). Alors que la présence du premier s'explique par les raisons déjà exposées, l'adjonction du second est sans lien étymologique avec *pḳr*. Elle a visiblement pour objet d'attirer l'attention sur une des caractéristiques essentielles de l'*oupeg* et d'indiquer, cette fois figurativement, que, en plus des arbres *pḳr*, il y avait une pièce d'eau dans ce lieu. En effet, Pefnefâneit dit y avoir creusé un lac, lequel est encore mentionné au papyrus magique de Londres-Leyde : *p šy n Wʿpke* (3). Il servait de théâtre aux mystères de la passion d'Osiris, comme Hérodote l'avait vu faire sur le lac sacré du temple de Neit à Saïs (4).

Spiegelberg (5) a fort judicieusement relevé l'analogie entre les trois cent soixante-cinq tables d'offrandes déposées sous les arbres de l'*oupeg*, pour recevoir l'eau des libations et les trois cent soixante vases (χοάς) placés autour du tombeau d'Osiris sis dans une île voisine de Philae (6) et que, suivant Diodore (7), les prêtres remplissaient de lait chaque jour. La même tombe, nommée *ârq ḥeḥ* (8) comme en Abydos, était ombragée par un plant de *méthide* (μηθίδη) excédant tous les oliviers en hauteur, au dire de Plutarque (9). La parfaite coïncidence de ces informations de sources pourtant

(1) VI, 22. Griffith, *Demotic magical papyrus*, p. 55.

(2) Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. I, p. 561.

(3) XII, 17, Griffith, *op. cit.*, p. 91.

(4) II, 171.

(5) *Loc. cit.*.

(6) L'île de [hieroglyphs], [hieroglyphs] des inscriptions, l'île de Bigeh actuelle, appelée Ἄβατον par les Grecs, comme je l'ai établi ; cf. E. Chassinat, *Etude sur quelques textes funéraires de provenance thébaine*, dans le *Bull. de l'Inst. franç.*, t. III (1903), p. 159.

(7) I, 22.

(8) Brugsch, *Dictionn. géogr.*, p. 1122 ; cf. Junker, *Das Götterdekret*, p. 85. On notera que l'*ârq ḥeḥ* de l'Abaton est cité avec le temple d'Osiris, [hieroglyphs], exactement comme celui d'Abydos.

(9) *Is. et Osir.*, 20. L'arbre *méthide* n'a pu être encore identifié. Il faut probablement le chercher parmi les trois arbres sacrés de l'Abaton, le [hieroglyphs], le [hieroglyphs] et le [hieroglyphs] (*Le temple d'Edfou*, t. I, p. 337). Peut-être est-ce l'*ʿrw*, dont la nature n'est pas mieux connue et avec lequel Osiris se confondait, [hieroglyphs] (G. Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 87). Le *Wörterbuch*, t. I, p. 208, confère

si diverses, montre que le sépulcre d'Osiris était situé dans l'*oupeg*, où se trouvaient à la fois les arbres sacrés et les tables d'offrandes (ou les vases), qui, nous venons de le voir, étaient rassemblées autour de la sépulture du dieu.

Ces données, malheureusement sommaires et trop peu nombreuses, laissent entrevoir faiblement ce que pouvait être, passé le Nouvel Empire, le domaine funéraire d'Osiris dans la nécropole d'Abydos. Il se composait d'un temple enclos de murs de briques et dont le téménos renfermait l'*oupeg*. Dans celui-ci étaient réunis la tombe divine, — l'*ârq ḥeḥ*, — chapelle de granit, probablement monolithe, entourée de trois cent soixante-cinq tables d'offrandes et d'autels; le bois sacré, au milieu duquel elle était placée; un lac, enfin, destiné aux navigations rituelles du dieu et aux représentations des scènes du drame dont il fut la victime.

§ 6. — 26 (sic)

§ 6. — 26 Concernant ce qu'on fait à Memphis, on l'exécute le 12 Khoiak, conformément à ce qui est pratiqué à Busiris, en toutes choses. Enterrement au Ro-sta, le dernier jour de Khoiak. Eriger le *dad* divin.

§ 7. — 27 (sic)

§ 7. — 27 Quant à ce qui en est fait à Coptos, on l'exécute le 12 Khoiak, exactement comme il est procédé à Abydos en toutes choses. Les opérations sont faites [dans] le *qm(nty)* [du] lac sacré de ce nome [1].

Col. 27 [1]. — (lire). Le pluriel de est écrit pour pronom suffixe de la 3e personne du pluriel, substitut fréquent de à la basse époque. Cette forme reparaît à plusieurs reprises vers la fin de l'inscription (col. 156 et suiv.) (col. 156) «*on les oint*», (col. 157) «*on les revêt de l'étoffe* menkhit», (col. 157) «*on leur applique le* shedeḥ *de l'embaumement*». Le pronom pluriel se rapporte au Khenti Amentit et au lambeau

le sens de «jonc» (Binse) à toutes les formes du mot *ʿrw* déterminées par . S'il est exact dans nombre de cas, il convient de faire une distinction dans d'autres, car le végétal *ʿrw* produirait de la gomme, (G. Maspero, *op. cit.*, p. 34 et 56). Ce n'est donc pas toujours le «jonc», et il y a par conséquent, je pense, parfois identité entre et .

divin dont il est question au § 5, à propos du rite d'Abydos auquel Coptos se conformait. L'objet de cette phrase est de signaler en quoi le rituel local s'écartait de celui d'Abydos.

, var. (col. 31) a été rapproché de , , et considéré comme synonyme de *mw* «eau»[1]. C'est un terme rare; il ne s'est encore rencontré qu'à l'époque grecque. Sa valeur n'est pas suffisamment attestée, ici, par le déterminatif et le contexte. Ce qu'il désigne provient du lac sacré ou est en rapport avec lui; il peut donc s'agir de l'eau. L'auteur, en effet, prend ordinairement soin de spécifier, suivant les lieux, l'origine du liquide qui devait être employé pour la préparation des matières à mouler : (col. 34) «*lui ajouter de l'eau du lac sacré*», (col. 102 et 104) «*arroser avec de l'eau du lac sacré*», (col. 118) «*mettre sur eux de l'eau du lac sacré*»; il est question aussi de l'eau du canal de Busiris et du lac sacré de cette ville, (col. 120), (col. 135), également de celle d'un autre canal non désigné nommément mais qui, d'après le contexte, doit se placer à Abydos (col. 24-25 et 108).

Il semble toutefois que, dans certains cas, le terme, ait pris une signification locale. C'est du moins ce qui paraît ressortir du passage suivant d'un des calendriers des fêtes du temple d'Edfou. Il est malheureusement mutilé, et son état ne permet pas de tirer une conclusion définitive : [2] «[.....] *mettre dans une chapelle*[3] *de jonc, déposer dans l'eau* (*ou* : «*dans le lieu* qmnty»)[4], *sans que ne voie ni n'entende un individu quelconque*». Le choix de *qmnty* et non de marque évidemment que le mot n'est pas pris au sens ordinaire d'«eau». Il se pourrait donc que du rituel désignât tout simplement une dépendance du lac sacré du nome Coptite. Le lac du temple de Dendara, par exemple, est attenant à une construction souterraine aujourd'hui encore remplie d'eau en sa partie inférieure, bien que le bassin adjacent soit complètement asséché; l'un et l'autre communiquent par une haute baie. Partant de cette hypothèse, la phrase du rituel devrait se traduire : «Les opérations sont faites [au] *qm(nty)* [du] lac sacré de ce

(1) Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. V, p. 37. C'est le sens que Brugsch lui a reconnu dans ce passage (*Ä.Z.*, t. XIX, p. 84). M. Loret l'a laissé sans traduction (*Rec. de trav.*, t. III, p. 51).

(2) *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 349. Une faute de typographie a remplacé dans mon texte le de par un .

(3) Cf. , *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 129; , *ibid.*, p. 131. Le mot *g3y-t* a aussi le sens de «cercueil, coffre, caisse». Dans la stèle du Sérapeum datée de l'an 52 de Psamétik Ier, les sarcophages du taureau Apis sont appelés , E. Chassinat, *Rec. de trav.*, t. XXII, p. 166, LXXXIX.

(4) La traduction de Brugsch : zu thun in das Innere des Messenzimmers für den Schöpfer der Pflanzen und zu reichen die Gabe dem Schöpfer des Wassers» (*Drei Fest-Kalender des Tempels von Apollinopolis magna*, p. 2) est impossible.

nome ». La cérémonie décrite au calendrier d'Edfou avait lieu au cours d'une procession, [hieroglyph], d'Hathor, le 5 Paophi. La nature en reste en partie incertaine. Ce qui précède la phrase citée est maintenant détruit. Il n'en existe que deux copies faites par H. Brugsch (1) et J. de Rougé (2), la seconde assez mauvaise. Prises alors que la pierre était déjà sans doute fortement dégradée, elles présentent peu de garanties. Voici celle de Brugsch, qui est la meilleure : [hieroglyphs]. Je crois comprendre qu'il s'agit de l'exécution d'une offrande de vivres faite par Hathor à son père le Grand Nou, [hieroglyphs]; mais cela n'éclaire pas suffisamment le point qui nous intéresse. Il en est de même de la fin de l'exposé : [hieroglyphs] (3) « *on lui donne* [.....] *de son père (d'Hathor) : c'est le phallus de celui qui fait prospérer ce qui existe. On l'appelle (= Hathor) l'Horus femelle dame de la* monat, *Ouphegait* ». La mention du Nou confirme en tout cas, en une certaine mesure l'idée d'eau attachée à *qmnty*. L'eau qui alimentait les lacs sacrés étant censée provenir du Nou, l'Océan primordial, peut-être faut-il entendre qu'elle passait par le [hieroglyphs] avant de s'y répandre, si, comme je le conjecture, ce dernier correspond à une construction semblable à celle qui communique avec le lac du temple de Dendara. Il ne serait plus alors question précisément de l'eau, mais du lieu même où les opérations indiquées au rituel et au calendrier d'Edfou étaient faites. Le passage de la col. 31 du rituel, où se rencontre un autre exemple du mot [hieroglyphs], peut également s'interpréter de pareille façon : « on le fait dans le *qm(nty)* » avec plus de vraisemblance que par « on le fait avec de l'eau ». Des exemples plus nombreux et surtout plus explicites seraient nécessaires pour donner une explication définitive de cette expression énigmatique.

J'ai rétabli, entre le verbe et ce mot, la préposition [hieroglyph] qui a été certainement oubliée; cf. [hieroglyphs], col. 31.

Les dimensions de la lacune correspondent exactement à celles d'un [hieroglyph]. Je ne pense pas qu'une autre restitution soit possible.

§ 8. — 27 [hieroglyphs]

§ 8. — 27 Quant à ce qui en est fait dans le nome de Nubie [1], c'est conforme (à ce qui est pratiqué) à Coptos, en toutes choses.

Col. 27 [1]. — Loret (4) a lu [hieroglyph] au lieu de [hieroglyphs] et rendu l'ensemble de la phrase par : « *Ce qui se fait dans Létopolis, c'est la même chose qu'à Abydos* (5), *en tous points* ».

(1) *Op. cit.*, pl. I.
(2) *Inscriptions et notices recueillies à Edfou*, t. I, pl. XXXIII.
(3) Je cite ma copie, *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 349.
(4) *Rec. de trav.*, t. III, p. 51.
(5) *Sic.*

La présence du mot *tȝ*, parfaitement visible dans l'original, légitime la restitution [hieroglyphs], forme sous laquelle, du reste, le nom du nome de Nubie se présente presque toujours dans l'inscription (col. 99, 105), alors que celui du nome Létopolite ou de sa métropole est écrit [hieroglyph] (col. 29, 100) ou [hieroglyphs] (col. 3, 5, 29).

§ 9. — 27 [hieroglyphs] 28 [hieroglyphs]

§ 9. — 27 Quant à ce qui [en] est fait [à] 28 Cusae, c'est conforme (à ce qui est pratiqué dans) Abydos, en toutes choses.

§ 10. — 28 [hieroglyphs]

§ 10. — 28 Quant à ce qui est fait dans le nome Héliopolitain, c'est conforme (à ce qui est pratiqué dans) [Abydos] [1], en toutes choses; concernant le Grand Sar, à Héliopolis, pareillement [2].

Col. 28 [1]. — La restitution [hieroglyphs] me paraît certaine à cause des deux signes encore lisibles, [hieroglyphs], qui accompagnent ordinairement le nom d'Abydos dans l'inscription. C'est elle également que Loret a faite. On pourrait peut-être songer aussi à [hieroglyphs], mais dans l'unique passage du texte où Eléphantine est citée (col. 1), le déterminatif n'est pas écrit. Au surplus, l'auteur prend le plus souvent Abydos comme point de comparaison (§ 7, 9, 11, 15, 16), les rites observés dans la grande majorité des cas reproduisant ceux de cette ville.

Col. 28 [2]. — [hieroglyphs]. Le rapport de cette phrase avec ce qui précède est peu clair. Il semble être question de deux cérémonies distinctes concernant l'une le nome, l'autre l'Osiris d'Héliopolis même, le Grand Sar. Le § 5 du livre premier, relatif à cette ville, ne fait pas de différence semblable à moins qu'il ne faille interpréter [hieroglyphs] par « *quant à ce qui concerne le Grand Sar d'Héliopolis* (et celui) *du nome Héliopolitain* » au lieu de « *quant à ce qui concerne le Grand Sar d'Héliopolis, dans le nome Héliopolitain* », ainsi que je l'ai fait plus haut, pensant que l'auteur a voulu éviter une méprise en spécifiant qu'il s'agit de la ville d'Aounou du XIIIe nome de la Basse-Egypte et non d'une des autres cités de même nom situées dans le sud. La précaution peut d'ailleurs paraître excessive, sinon superflue, à l'égard d'initiés auxquels la seule désignation de « Grand Sar d'Aounou » était sans doute suffisamment explicite. Il est donc permis de penser que la double mention de la métropole et du nome, au livre premier, se rapporte probablement, comme ici, à un fait particulier dont la signification m'échappe. La rédaction concise des deux passages ne laisse pas le moyen de la découvrir ni de faire une conjecture d'apparence vraisemblable.

Brugsch, en traduisant : « Betreffend das, was ausgeführt werden soll damit in Nomos Heliopolites, so ist das wie in [der Stadt . . . . . ?] in jener Weise, für den Gott *Serà,* den Grossen, in On » [1], n'a évidemment pas saisi le sens véritable de la phrase. Il n'a d'ailleurs pas tenu compte de l'adverbe de comparaison [hiéroglyphes] qui la termine et dont le rôle est important puisqu'il établit une relation de fait entre elle et ce qui précède. Il le rattache au paragraphe suivant : « Gleichermassen betreffend . . . . . », ce qui n'est pas admissible, chacune des subdivisions du texte commençant par [hiéroglyphes]. Il serait singulier qu'on eût fait exception à la règle précisément en un point dont l'interprétation présente des difficultés, lesquelles ont probablement incité Brugsch à procéder à cette coupure arbitraire.

§ 11. — 28 [hiéroglyphes] 29 [hiéroglyphes]

§ 11. — 28 Quant à ce qui en est fait à Diospolis parva, on l'exécute le 12 Khoiak [1] et pareillement à ce que l'on pratique à Abydos, en toutes choses. L'enterrement 29 en a lieu au temple du tombeau de cette place [2].

Col. 28 [1]. — [hiéroglyphes]. Le texte devrait porter, normalement, [hiéroglyphes]. Même omission à la col. 36.

Col. 29 [2]. — La dernière phrase peut être comprise de deux façons. Le « temple du tombeau » [2] était situé dans la ville même et renfermait la sépulture d'Osiris, ou, ce qui me semble beaucoup plus probable, il s'agit du temple funéraire construit dans la nécropole et auquel la tombe divine était annexée, de même qu'au cimetière d'Abydos et à l'Abaton de Philae [3]. Chaque capitale de nome possédait une nécropole divine, comme il ressort du grand texte géographique d'Edfou. C'est évidemment là que se trouvait le sépulcre d'Osiris dans les villes placées sous son obédience.

L'hiéroglyphe [hiéroglyphes] *šty.t* est la représentation symbolique la plus habituelle du tombeau d'Osiris dans l'épigraphie de la basse-époque [4]. Il figure un coffre funéraire encadré de [hiéroglyphes] [5], ceux-là mêmes, pourrait-on croire, qui étaient érigés à l'occasion de la cérémonie appelée [hiéroglyphes] plusieurs fois mentionnée dans le rituel. Peut-être n'est-ce que la déformation ou, plus exactement, la transposition d'une image trop

[1] *Ä.Z.,* t. XIX, p. 85.
[2] La traduction « château mystérieux », H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.,* t. IV, p. 134, est à écarter ; *šty.t* signifie « tombeau ».
[3] Voir p. 259.
[4] Cf. [hiéroglyphes] de Busiris, col. 78.
[5] Il n'y a parfois qu'un seul *dd,* cf. A. Mariette, *Dendérah,* t. IV, pl. 71.

complexe pour être rendue par l'écriture. Il y a, dans les chambres construites sur les terrasses du temple de Dendara, deux scènes montrant Osiris dans sa tombe. Celle-ci est un édifice en forme de coffre au couvercle cintré sur les piliers d'angle duquel se détache un [hiéroglyphes] [1]. Il ne s'agit pas d'un sarcophage, puisque des personnages se tiennent accroupis ou debout aux côtés du dieu, mais d'une chapelle, laquelle, d'ailleurs, est percée à chacune de ses extrémités, d'une porte dont les battants sont figurés ouverts sur un des bas-reliefs précités [2]. Ce détail est à rapprocher du passage du rituel (col. 81) où il est dit que l'on entre dans le tombeau divin, à Busiris, par sa porte orientale et qu'on en sort par la porte occidentale. Le rôle des piliers en forme de *dd* de la petite construction est incontestablement beaucoup plus symbolique que décoratif ; leur objet était de signaler la personnalité du dieu auquel la sépulture appartenait. Il est donc assez probable que, dans la réduction hiéroglyphique, par un artifice familier aux artistes égyptiens, on les ait reportés à droite et à gauche de la tombe afin de conserver de l'image primitive ce qui devait révéler le mieux et de la façon la plus claire la destination particulière du monument représenté.

§ 12. — 29 [hiéroglyphes]

§ 12. — 29 Quant à ce qui est fait dans le nome Létopolite, c'est semblable (à ce qui est pratiqué) à Héliopolis, en toutes choses.

1) V. Loret [3] a confondu [hiéroglyphes] avec [hiéroglyphes] et traduit : « *nome de Nubie* ». L'erreur est double, car il a été question déjà de ce nome au § 8 et son nom s'écrit [hiéroglyphes] *T*ꜣ*sty.*

§ 13. — 29 [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes]

§ 13. — 29 Quant à ce qui est fait à Héracléopolis, c'est semblable à ce qui est pratiqué à Létopolis.

§ 14. — 29 [hiéroglyphes]

§ 14. — 29 Quant à ce qui en est fait à Hermopolis parva, c'est ce que l'on pratique dans le tombeau, en toutes choses [1].

Col. 29 [1]. — 29 [hiéroglyphes]. Ce passage, pris à la lettre, semble signifier que les mystères, à Hermopolis parva, se passaient entièrement dans le tombeau du dieu. Son sens apparent est en opposition avec celui des passages précédents et suivants où, sauf au § 19, portant sur un cas particulier, l'auteur constate que les rites observés dans le nome ou la ville désignés sont identiques à ceux pratiqués en

[1] A. Mariette, *op. cit.,* t. IV, pl. 71 et 88.
[2] *Ibid.,* t. IV, pl. 88.
[3] *Rec. de trav.,* t. III, p. 51.

tel autre lieu. La formule varie en sa construction grammaticale et s'abrège progressivement, mais le sens en reste toujours semblable et très clair : *nom de lieu* (§ 6, 7, 11), *nom de lieu* (§ 8, 9, 10, 12), *nom de lieu* (§ 13, 15, 16, 18), *nom de lieu* (§ 17). Elle diffère ici en tous points. L'adverbe manque et le mot *šty·t* tient la place occupée ailleurs par un nom de ville. *Šty·t* se rapporte en général à la salle d'un temple dans laquelle les images confectionnées pendant les mystères étaient conservées un an, délai qui précédait leur inhumation. Mais il se peut que ce soit le nom d'un des nombreux tombeaux où, suivant la tradition, Isis avait donné la sépulture à chacun des lambeaux du corps de son frère assassiné par Seth. Il serait alors question de la tombe divine située à Hermopolis parva. Est-ce bien ce que l'auteur a voulu dire? Il est permis d'en douter.

Brugsch, dans sa traduction : « so sie es wie in dem heiligen Grabe von Diospolis », ajoute au texte l'adverbe et rend, sans raison valable, par « *le tombeau saint de Diospolis* » [1]. Il a compris par comparaison que *šty·t*, comme il est évident, ne pouvait s'appliquer à un lieu dépendant d'Hermopolis parva et a pensé à Diospolis sans doute parce qu'il est question, au paragraphe relatif à cette ville (§ 11, col. 29), du .

Le rapprochement est impossible pour plusieurs raisons. Le « temple du tombeau » est mentionné à propos d'un acte défini et limité : l'enterrement clôturant les mystères. Ces derniers, en outre, à Diospolis parva (livre II, § 11) comme à Hermopolis du nord (livre VI, titre et § 1, col. 106) étaient célébrés suivant le rite d'Abydos. Or, dans cette localité, les cérémonies essentielles avaient lieu à la « Place du piochage de la terre » et non dans le tombeau osirien, dont il est seulement question à l'occasion du transfert de l'image divine, le dernier jour de Khoiak.

La seule explication qui convienne, si l'on suppose le texte correct, est que a un sens exceptionnel dans le cas présent et a été employé comme synonyme de en raison de la célébrité de la tombe d'Osiris dans Abydos, plusieurs fois citée dans le rituel. Le côté artificiel et forcé de cette hypothèse en dénonce la fragilité. Les nombreuses fautes relevées dans l'inscription autorisent à lui préférer une autre : *šty·t* aurait été simplement écrit par erreur pour , et il faudrait traduire : « *Quant à ce qui en est fait à Hermopolis parva, c'est ce que l'on pratique dans Abydos, en toutes choses* ». Les paragraphes précédents et suivants citent en effet presque toujours cette ville comme étant celle dont les rites étaient observés dans les autres localités.

§ 15. — 29 ... 30

§ 15. — 29 Quant à ce qui est fait dans le nome Athribite, c'est exactement ce que l'on pratique en Abydos.

[1] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 85.

§ 16. — 30 ... (sic) ...

§ 16. — 30 Quant à ce qui est fait dans le nome Prosopite, c'est exactement ce que l'on pratique en Abydos.

§ 17. — 30 ...

§ 17. — 30 Quant à ce qui est fait à Amaou, c'est exactement ce que l'on pratique [à .....].

§ 18. — 30 ...

§ 18. — 30 Quant à ce qui en est fait à Bubastis, c'est exactement ce que l'on pratique à Héracléopolis.

§ 19. — 30 ... 31 ... (?) ...

§ 19 [1]. — 30 Quant à ce qui en est fait à Saïs de Neit, et qui diffère entièrement de cela, on l'exécute sous forme d'une momie d' 31 homme reposant sur un socle [2], en travail de sculpteur émérite [3] [.....]. On accomplit pour elle toutes les prescriptions du *Per teḥen* [4]. On le fait dans le *qm(nty)* [5].

Cela est pratiqué en totalité dans tous les nomes divins. Est fait dans [.....] en la place qui est en elle.

Col. 30 [1]. — Le rite de Saïs était différent de ceux des autres villes qui, à part quelques détails secondaires, se conformaient d'une façon générale aux usages de Busiris et d'Abydos. Le fait, déjà manifeste au premier livre, § 7, est constaté ici en termes formels : . Ce pronom démonstratif , col. 31 comme plus loin *in fine*, se rapporte à ce qui a été exposé précédemment, concernant les pratiques observées au cours de la célébration des mystères, dans les seize nomes énumérés dans le livre.

Une courte mais regrettable lacune a fait disparaître une partie de la description, qui est également viciée par une faute de gravure, dont il est heureusement possible de rétablir la leçon correcte.

Une autre fracture de la pierre, vers le milieu de la clausule du livre, ne permet pas de comprendre la signification exacte de la dernière phrase de celle-ci.

Col. 30 [2]. — . Le texte et la traduction de ce passage manquent d'exactitude dans l'édition publiée par Loret : « *donner à la pâte la forme d'une momie* ..... (*dans*) *le* lieu pur »[1]. Elle est la seule qui porte la leçon , dont il n'y a d'ailleurs pas trace dans l'original, où on lit très nettement .

Ce groupe, dont Brugsch a négligé de tenir compte, est en partie intraduisible. Le premier élément peut en être identifié à l'aide du contexte. Le mot *sˁḥ*, « momie », lorsqu'il s'agit de la figurine osirienne confectionnée durant les mystères, est toujours suivi, dans le rituel, d'un complément qui en définit le caractère particulier : (col. 113), (col. 17, 42), (col. 32) « *momie à figure d'homme* ». Ces exemples fixent le sens du premier signe, , qui est écrit pour ou, plus probablement, « *homme* », sans déterminatif.

La graphie est évidemment corrompue. Il est facile de lui restituer sa forme correcte en se reportant à deux autres passages du rituel (livre VI, col. 126 et 127). Il y est dit que l'image momiforme de Sokaris, après avoir été extraite de son moule, doit être , « *placée, posée* », (col. 126), (col. 127) « *sur son socle* ». Cette statuette, de même que celle fabriquée à Saïs, avait une tête humaine. J'ai défini précédemment (p. 167-168, col. 6, rem. 4), la signification du mot *wˁb* « socle », rencontré déjà sous l'orthographe (col. 6) qu'il revêt ici. L'analogie incontestable de ces divers passages autorise à corriger en et permet de restituer à la phrase défigurée sa forme correcte : « *fait en forme de momie* [*d*]'*homme reposant sur son socle* ». La lacune, très petite, n'a pu contenir qu'un ou un . Ces deux signes permutent à la basse-époque et ont été employés indifféremment par l'auteur.

Col. 31 [3]. — , litt. : « *en fabrication de sculpteur émérite* ». L'indication est importante. Nous avons vu (p. 169, rem. 1, *in fine*) que l'image osirienne était faite, à Saïs, avec de la terre mélangée de résine de térébinthe et parsemée de grains d'orge, mais aucune précision n'était donnée sur son mode de fabrication. Il est exposé ici avec toute la clarté nécessaire. L'image divine, confectionnée au moyen d'un moule dans toutes les autres localités, était au contraire modelée par un sculpteur à Saïs. Matières employées et procédé d'exécution étaient complètement différents dans cette ville.

Col. 31 [4]. — . Cette phrase fort simple a été diversement comprise par les premiers traducteurs. Loret[2] l'a rendue par « *lui faire toutes règles*

[1] *Rec. de trav.*, t. III, p. 52. [2] *Rec. de trav.*, t. III, p. 52.

du taureau, maître de la Demeure resplendissante » ; Brugsch[1] lui a attribué le sens de « *Vollbracht sollen ihm werden die Vorschriften vom männlichen Löwen, dem Herrn* (*des Serapeums Namens*) Pi-Ouḥen ».

est une variante graphique de fréquente dans les inscriptions du temple de Dendara : [2] Dümichen l'a signalée à propos de ce même passage du rituel[3].

, déjà cité à la col. 7, , est le nom du lieu où les mystères d'Osiris étaient célébrés à Saïs et dans lequel le dieu , résidait.

Col. 31 [5]. — . Loret : « *la placer dans* Qemam »[4] ; Brugsch « *Er werde ausgeführt in einer Darstellung, welche von fliessendem Wasser gebildet wird* »[5]. La phrase est loin d'être claire, mais elle ne peut certainement être traduite comme on l'a fait. L'interprétation que Brugsch en a donné est en contradiction avec la description qui précède.

Le mot est une variante de , relevé plus haut et que j'ai tenté d'expliquer (p. 261, col. 27, rem. 1) On ne peut sûrement pas attribuer ici à *qm*, forme , le sens d'eau qu'on lui a prêté[6]. L'eau ne suffit pas pour fabriquer une statuette, d'autres matières doivent lui être associées. Elles sont mentionnées, pour celle-ci, à la col. 7. Par malheur, le passage qui les concerne est partiellement mutilé et par surcroît probablement corrompu. On voit qu'elles comprenaient de la résine de térébinthe, qui était, il semble, mélangée à de la terre, comme je crois l'avoir établi (col. 7, rem. 2). L'indication que l'image momiforme était exécutée en travail de sculpteur assure un certain crédit à cette supposition, quant à *qm*, ce serait le nom de l'endroit où l'acte le plus secret des « mystères » s'accomplissait (voir col. 27, rem. 1).

[1] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 85.
[2] E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. IV, p. 106.
[3] *Ä.Z.*, t. XX, p. 91.
[4] *Loc. cit.*
[5] *Loc. cit.*
[6] Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. V, p. 37.

LIVRE III

§ 1. —

31 Connaître le mystère du TEREH [1] fait avec le moule de 32 Sokaris, en travail que l'on ignore [2], dans la maison cachée et les nomes où [le travail] a lieu [3].

§ 1 [4]. — 32 Quant au moule de Sokaris, il est fait en or, d'un moule de face et d'un moule arrière et a la forme d'une momie à face humaine, les bras (placés) sur la poitrine, tenant la crosse et le fouet, la perruque divine [5] et l'uraeus en tête.

33 Sa longueur est d'une coudée [6]. Il est fait comme un vase vénérable, conforme à cette représentation [(1)] [7].

Leur liste : terre *sherit* [8] des nécropoles divines [9], 7 *khai* de la contenance de $^1/_3$ de *hin ;* lui ajouter ses $^2/_3$ de pulpe de dattes [10], 4 *khait* $^2/_3$; lui ajouter son $^1/_3$ d'encens *shou,* 2 *khai* (sic) [11] ; lui ajouter son $^1/_4$ de résine de térébinthe *ouadj,* 1 *khai* $^3/_4$ 34 lui ajouter son $^1/_6$ de tous [ces] [12] aromates d'odeur agréable, 1 *khai* $^1/_6$; lui ajouter son $\frac{1}{42}$ de toutes sortes de pierres (précieuses) véritables, $^1/_6$ de *khai ;* total : 17 *khai* $\frac{1}{12}$. Ajouter de l'eau du lac sacré, 2 *hin* $^1/_2$. Donner la forme d'un œuf. Placer dans un vase *ḥenk* d'argent. Mettre des rameaux 35 de sycomore autour de lui [13] pour qu'il reste mou [14].

Placer dans ce moule oint de *baq* doux [(2)]. Poser sur le lit, à l'intérieur de la chambre [(3)].

Col. 31 [1]. — . Le sens précis de ce mot — omis par les dictionnaires et qui ne s'est encore rencontré que dans ce rituel — se dégage mal du contexte. Loret [(4)] lui a donné celui de « pâte » : « Connaître le mystère de la pâte modelée, dans le moule de Sokaris, en forme d'objet qu'on ne connaît point .... », Brugsch [(5)] celui de « Kügelchen » : « Kund und zu wissen werde gethan das Geheimniss der Kügelchen welche sich befinden in der Statuette des Gottes Sokar, als ein nicht offenkundiges Werk der geheimen Kammer (*Ȧt-ȧment*), sammt den [.....] dort wo sie sind ».

Ces traductions s'accordent en principe sur un point : désigne la substance mise dans le moule sous forme de « pâte » ou, ce qui est plus net, de « boulette » ; mais on ne voit pas sur quoi elles reposent. V. Loret a gravement vicié la sienne en attribuant à la valeur « *objet* », qu'il n'a jamais eue, et en isolant arbitrairement de « *fait avec* », « *au moyen de* » ou « *dans* ». La terre, additionnée de pulpe de dattes, d'aromates et de pierres précieuses, convenablement détrempée avec de l'eau du lac sacré, recevait la forme d'un œuf, , avant d'être enfermée dans le moule. Brugsch a certainement supposé un rapport entre et à cause, peut-être, de leur déterminatif commun . Il a en effet rendu le premier par « Kügelchen », *ỉr m swḥ·t* « bilde daraus ein Kügelchen » [(6)], de même que l'autre, et par « *der Kügelchen, welche sich befinde in das Statuette* ». Le rapprochement

(1) C'est-à-dire à l'image du moule qui accompagne le texte et est gravée au bas des colonnes 130-145 de l'inscription.

(2) La graphie est incomplète. Je traduis en suivant la version de la col. 123 : .

(3) Pour ce lit et cette chambre, voir col. 69-70.

(4) *Rec. de trav.*, t. III, p. 52.

(5) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 85.

(6) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 86.

est impossible. Il est fondé sur un contresens : ne signifie pas *« qui se trouve dans »*, ce qui est toujours exprimé au rituel par : (col. 47) *« les aromates d'odeur agréable qui sont dans le récipient auguste »* [1].

La construction grammaticale de la phrase est, du reste, d'une telle simplicité que l'on voit à première lecture et sans préjuger du sens de *trḥ·t* [2] que ce mot ne désigne pas expressément la matière mise dans le moule, puisque ce à quoi il se rapporte est fabriqué avec celui-ci, .

Trois explications semblent pouvoir être proposées : *trḥ·t* s'applique aux opérations de moulage de la statuette, préparation de la matière et mise au moule ; c'est le nom spécial de la statuette ; ou, enfin, celui de l'œuvre occulte — sorte d'incubation — par laquelle l'œuf de terre enfermé dans le moule s'y transformait en momie à tête humaine.

Mes préférences vont à la dernière. Le fait de donner à la matière l'apparence d'un œuf ; son enveloppement dans les branchages de sycomore, où elle restait, du 12 au 16 Khoiak (col. 116 et 121), dans un vase d'argent, avant d'être introduite dans le moule, me paraissent répondre à une idée mystique à laquelle l'œuf qui détermine *trḥ·t* est associé. Le caractère symbolique des rameaux de sycomore est exposé à la col. 98 : ils représentent la déesse Nouit, mère des dieux ; celui de l'œuf est évident. Le rôle attribué aux branchages de sycomore est expliqué ici par le terme , encore mal défini et dont il sera nécessaire d'établir la signification avec précision avant de conclure ; ce que je tenterai de faire plus loin, à la remarque 14.

Col. 32 [2]. — . En traduisant *« objet que l'on ne connaît point »*, Loret a donné à un sens qui lui est absolument étranger ; pour lui, cet « objet » mystérieux est la statuette de Sokaris et celle du Khenti Amentit [3]. Il n'en est rien. Dans tous les passages interprétés de la sorte, *kꜣ·t* conserve sa valeur habituelle de « travail, travailler », qu'il a partout, d'ailleurs, dans le rituel.

a la même signification que (col. 5) *« travail mystérieux de la Maison cachée »*, ce qui est exprimé ailleurs par (col. 116) *« le travail mystérieux du moule de Sokaris »* ; cf. (col. 91). Il est dit de l'image du Khenti Amentit qu'elle est (col. 3, 4) *« faite en travail secret dans (ou : avec) le récipient vénérable »* [4].

[1] D'autres exemples figurent à la remarque précédente.

[2] Je ne pense pas qu'il y ait lieu de faire état du pluriel, qui est employé souvent sans raison dans ce texte.

[3] Cf. *Rec. de trav.*, t. IV, p. 32 ; t. V, p. 85, 86, 89.

[4] On entend par *krḥ šps* les moules de Sokaris et du Khenti Amentit, considérés en tant que vases sacrés.

Le livre VI est intitulé : ..... (col. 99-100) *« Connaître le mystère de la Maison cachée pour faire le travail de la fête Dena avec ce qui est ignoré ; connaître ce qui est fait dans la maison de Shentit à Busiris, en Abydos, ..., dans tous les nomes d'Osiris où est fait le travail de la fête Dena du (ou : de) Khenti Amentit »*. *Kꜣt* n'y a pas la signification d'« objet », par quoi Loret l'a rendu.

Parfois, cependant, ce mot désigne la chose faite, réalisée, l'« œuvre ». Le 18 Khoiak, lorsque la statuette de Sokaris a été retirée de son moule, (col. 92-93) *« Horus vient pour voir son père en ce jour ; il trouve l'œuvre venue en paix* [1]*, dans l'atelier funéraire, en ce jour »*. *Kꜣ·t* est le produit du travail exécuté avec le moule, l'effigie divine. C'est pourquoi la figurine du Khenti Amentit de l'année précédente est appelée indifféremment (col. 25), (col. 111) et (col. 80).

Ce mode d'expression quelque peu hermétique porte probablement la marque du scrupule religieux, manifesté par Hérodote [2] et souvent apparent dans les textes égyptiens, qui interdisait d'exposer en termes clairs ce qui touchait aux mystères de la divinité.

Col. 32 [3]. — La fin du titre, est un peu obscure en sa forme très elliptique et nécessite un bref commentaire. Loret l'a laissée sans traduction ; Brugsch, qui a omis le mot ( ), l'a rendu par *« dort wo sie sind »* [3], ce qui ne tient aucunement compte de la réduplication de *im*. Privé de , qui en est évidemment le sujet, la phrase perd toute sa signification, car le pronom ne pourrait alors se rapporter qu'à , seul mot au pluriel dans le passage qui précède, mais où les trois traits sont sûrement abusifs, comme il est fréquent ; Brugsch les a d'ailleurs considérés comme tels en interprétant le mot par « boulette » (Kugelchen). Leur inutilité est d'autant plus certaine que l'on donnait la forme d'un œuf aux substances employées pour l'opération appelée *trḥ·t*, ce qui semble attacher à celle-ci l'idée d'une incubation mystique. En réalité, dépend de .

Pour bien saisir le sens de cette portion du texte, il convient de considérer dans son ensemble la teneur du livre. Il comprend deux parties nettement distinctes, l'une (§ 1) relative au moule de Sokaris et aux matières qu'on y déposait pour former la statuette, l'autre (§ 2-6) concerne les villes ou nomes, au nombre de cinq, dans lesquels on procédait au « travail » mystérieux opéré au moyen du moule sacré. C'est à cette seconde section que la dernière phrase du titre fait allusion : (*a*) Connaître

[1] C'est-à-dire « finie, achevée ». [2] *Hist.*, II, 170, 171. [3] *Ä.Z.*, t. XIX, p. 85.

le mystère du *trḥ·t* ..... (*b*) et les nomes «être cela en eux», ce qui veut dire, en termes plus clairs : «et les nomes dans lesquels on pratiquait l'acte du *trḥ·t*».

On remarquera en passant que la dernière partie du livre a été fortement écourtée, afin, sans doute, d'économiser la place dont le décorateur disposait. En effet, au livre VI (col. 99-132), où sont exposés à la fois les rites concernant le Khenti Amentit et la statuette d'Osiris, le titre énumère seize nomes ou villes et ajoute : (col. 100) «*dans les seize nomes des membres divins, dans tous les nomes d'Osiris où l'on fait le travail de la fête* dena *du* (*ou : de*) *Khenti Amentit*». Il en ressort que les mystères étaient pratiqués non seulement dans le cinq lieux désignés dans le livre III, comme on pourrait le croire, mais dans chacun des nomes possédant un des seize lambeaux du corps d'Osiris, ainsi que dans tous ceux qui, privés de la précieuse relique, se livraient au culte osirien. D'autres passages de l'inscription, notamment au livre Ier, viennent confirmer que la statuette de Sokaris était toujours accompagnée de son Khenti Amentit, lequel était fabriqué au moins dans seize nomes : (col. 14).

Col. 32-33 [4]. — La partie de ce paragraphe qui suit la description du moule de Sokaris est composée d'extraits fort écourtés des livres V, § 10, 11, VI, § 2 et VII, § 1.

Ce résumé, parfois fautif, reste en général assez clair. Il manque toutefois de cohésion du fait de la juxtaposition d'éléments disparates primitivement indépendants. L'abréviateur, après avoir parlé du moule, passe sans transition au dénombrement des matières dont la statuette du dieu était formée. Il débute par «*leur liste*». Il manque évidemment un membre de phrase annonçant de quoi il s'agit, ainsi qu'il est fait au livre V, § 10, pour les aromates : (col. 47-48) et, § 11, pour les pierres précieuses : (col. 49) incorporés dans le mélange et pour d'autres énumérations : (col. 52), (col. 54).

La suppression de cette indication peut laisser supposer que se rapporte à qui figure dans le titre du chapitre. Brugsch l'a cru et a été entraîné ainsi à forcer le sens du texte en rendant *rḫ ỉr·w* par «Verzeichniss der Bestandtheile (des Kügelchen [=])[1]». Il y a là simplement un vice de composition. Il semble que l'on ait réuni, sans tenter de leur donner un lien apparent, deux paragraphes distincts dans la version originale, l'un relatif au moule l'autre aux matières employées

(1) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 86.

pour le moulage, et qui, résumés, ont été fondus ensemble postérieurement. Le début du livre VII, où le même sujet est traité, se présente dans des conditions semblables; la solution de continuité y est plus accusée encore.

Il convient de remarquer que la description du moule du Khenti Amentit et les prescriptions relatives à la préparation de la statuette sont données isolément, dans des sections différentes du rituel. Cette disposition était probablement observée dans la plus ancienne rédaction du livre en ce qui concerne l'image de Sokaris.

Col. 32 [5]. — . «*Barbe divine*» ou «*heilige Locke*», suivant V. Loret[1] et H. Brugsch[2]. Cette expression se rencontre de nouveau dans une autre description du moule de Sokaris, (col. 133), où sa signification n'est pas mieux apparente, et dans celle du petit sarcophage destiné à recevoir l'image du dieu : etc. (col. 42). Le mot *ḫ;b;s* «barbe» manque dans les précédentes éditions. Le signe est un peu fruste mais encore parfaitement visible. Nous savons par ailleurs que la statuette osirienne était pourvue d'une barbe : (col. 150) «*sa perruque et sa barbe* (*sont peintes de couleur*)[3] *bleue*». Il résulte de ces deux passages que de a sa valeur habituelle de *šn* «perruque», constatation qui ressort également de la comparaison des exemples suivants : (col. 128) et (col. 146).

La représentation du moule de Sokaris, sur le mur est de la chambre où l'inscription se trouve, montre le dieu coiffé de l'*abès*, comme il est décrit à la col. 133; l'uraeus n'est plus visible, pas plus que la barbe postiche, le profil de la tête ayant été martelé. On s'explique mal qu'il soit parlé de la perruque, car la pièce d'étoffe qui composait l'*abès* la recouvrait entièrement.

Col. 33 [6]. — . L'inscription gravée au-dessus de la représentation du moule de Sokaris porte . L'une des dimensions est donc inexacte. Elle était certainement de 1 coudée, de même que celle du moule du Khenti Amentit (col. 17). En effet, le lit (col. 70) sur lequel le moule de Sokaris était déposé pendant l'opération du moulage de la statuette et le sarcophage destiné à recevoir celle-ci pour l'enterrement (col. 42) ne mesuraient qu'une coudée 2 palmes.

Col. 33 [7]. — . *Km;·f* se rapporte au moule de Sokaris, qui est «fait», «fabriqué» à la manière () d'un récipient vénérable[4] semblable à

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 53.
(2) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 86.
(3) Il est question de la décoration polychrome qui était appliquée sur la statuette à sa sortie du moule.
(4) Pour l'expression *krḥ·t šps*, voir p. 272, n. 4.

la représentation, *sšm*, gravée sur la paroi est. Loret n'a pas prêté attention au renvoi à la figure qui illustre le texte (1) et qui marque précisément cette relation. Aussi sa traduction, « pour modeler au moyen de ce récipient vénérable » (2), est-elle erronée ; elle est d'ailleurs impossible grammaticalement, car elle néglige le pronom , qui désigne le moule : … *« sa longueur est d'une coudée ; il est fait . . . . . »*. Il a de plus cherché à relier ce passage avec le suivant, etc. : *« pour modeler . . . . . , on emploie, à savoir »*. Comme je l'ai dit (rem. 1), il y a juxtaposition de deux paragraphes initialement indépendants l'un de l'autre et qui ont été réunis par le rédacteur de la version abrégée du rituel.

Col. 33 [8]. — . V. Loret a traduit : *« terre granuleuse provenant des environs de la ville de Neter »* (3), Brugsch : *« Gerste aus den heiligen Stätten (den Serapea) »* (4). Cette interprétation laisse sans explication le groupe , qui est l'objet même de la phrase.

La forme est fautive cf. , col. 134, et , col. 143 ; le même mot est aussi écrit à la col. 117.

Le terme est signalé seulement dans le lexique de S. Levi (5), d'après cet exemple. Il y est présenté comme une variante de , équivalence suggérée sans doute par la traduction *« Gerste »* de Brugsch. Les deux termes diffèrent. Il ne peut être question d'« orge », puisqu'il n'en entrait pas dans la composition de la matière avec laquelle la statuette de Sokaris était moulée. C'est une épithète précisant la nature de la terre employée. Elle ne paraît pas dans les autres passages (col. 117, 134 et 143) concernant la fabrication de la figurine osirienne. L'explication que Loret en a fournie ne repose donc sur aucune donnée certaine. Je n'en trouve pas de meilleure à proposer pour le moment, faute de points de comparaison. Mais il est clair, cependant, que la terre ainsi qualifiée avait aux yeux des prêtres égyptiens une vertu mystique particulière, qu'elle tirait de la sainteté du lieu où on la prenait.

Col. 33 [9]. — n'est pas un nom de ville, contrairement à l'opinion de Loret, qui a d'ailleurs traduit plus loin les variantes (col. 80 et 81), (col. 83), et (col. 109) par *« lieu de rajeunissement »* (6).

(1) Il y a trois autres renvois de ce genre dans l'inscription, col. 16, 113 et 123.
(2) *Rec. de trav.*, t. III, p. 53.
(3) *Loc. cit.*
(4) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 86.
(5) *Vocabolario geroglifico*, t. VIII, p. 203.
(6) *Rec. de trav.*, t. IV, p. 29, 30 ; t. V, p. 88.

Suivant M. Gauthier (1), , *« l'endroit divin (ou de la déesse) »* serait un temple consacré à Isis et situé probablement dans le Delta. Cette interprétation ne soutient pas l'examen. Le livre où le lieu est mentionné traite des rites relatifs à la fabrication de la statuette du Khenti Amentit dans les seize nomes osiriens. Il y est prescrit de renouveler le 21 Khoiak les joncs placés sur le moule, dans la cuve-jardin, et de transporter les anciens à la *i͗ꜣ·t nṯr* pour les y enterrer (2) : (col. 109-110). Il est impossible de voir là le nom d'un temple d'Isis situé dans le Delta ou ailleurs. L'opération étant faite dans divers nomes du sud et nord, c'est assurément de l'*i͗ꜣ·t nṯr* dépendant de chacun d'eux qu'il s'agit. On ne peut imaginer que les joncs ayant servi dans toutes les villes où l'on célébrait les mystères fussent centralisés en un même lieu et moins encore qu'ils l'eussent été dans un temple de la Basse-Egypte dont, au surplus, l'existence n'est nullement prouvée.

Quelle était la nature de cette *i͗ꜣ·t nṯr ?*

Le passage qui nous occupe est trop imprécis pour permettre de formuler une hypothèse à son sujet. Mais il en est d'autres plus explicites. Il est question à la col. 80 de la (*sic*, lire) *« crypte des perséas qui est dans l'aaît divine, dans laquelle on entre avec le travail parfait* (3) *de l'année précédente, et que l'on appelle dait inférieure »*. Puis, plus loin de (col. 81) *« l'aterti* (4) *dans laquelle on fait entrer ce dieu dans l'aaît divine »*. Le dieu y reposait sur des rameaux de sycomore jusqu'au 30 Khoiak et il était ensuite (*sic*) (col. 131) *« transporté au lieu des plantes* nebeḥ, *à la neuvième heure de la nuit, et introduit dans la crypte qui est sous les perséas »*. Ceci se passait à Busiris. C'est le dernier acte des mystères, l'enterrement de l'image divine : . . . . . (col. 95-96) *« le dernier jour de Khoiak . . . . . , ce jour est celui où l'on enterre Osiris dans le lieu des plantes* nebeḥ, *dans la crypte qui est sous les perséas »* ; cf. (col. 36) *« y est enterré, le dernier jour de Khoiak, dans la crypte qui est sous le perséa, dans le lieu des plantes* nebeḥ *»*.

L'emploi alternatif des expressions et dans l'exposé de faits identiques ou connexes accuse un rapport de valeur tout au moins relatif. La première a un sens local précis qui permet de fixer la signification de l'autre, prise dans une acception

(1) *Dictionn. des noms géogr.*, t. I, p. 29.
(2) Pour ce sens particulier de *ḫbs tꜣ*, voir ci-dessus, p. 231, rem. 18.
(3) *Kꜣ·t dsr snmf* désigne l'image de Khenti Amentit fabriquée pendant les mystères de l'année passée. Elle est appelée aussi (col. 25) et (col. 114).
(4) L'*aterti* est un naos de bois placé sur une barque. La description en est donnée aux col. 81-82.

seulement spécifique. L'*i͗ꜣ·t nbḥ·w* étant le lieu où, à Busiris, se trouvait le tombeau d'Osiris, donc, en fait, la « nécropole divine », il en résulte que *i͗ꜣ·t nṯr* désigne l'un quelconque des cimetières sacrés [1].

L'identification et la destination de l'*i͗ꜣ·t nbḥ·w* sont confirmées par la grande inscription géographique du temple d'Edfou. Ce précieux document nous a conservé la liste des nécropoles sacrées de la Haute et de la Basse-Egypte ou, ce qui revient au même, des bois sacrés avec lesquels elles se confondent, [hiéroglyphes] [2], [hiéroglyphes] [3] [hiéroglyphes] [4]. Une des caractéristiques de ces lieux funèbres, en effet, est qu'ils étaient plantés d'arbres. Plutarque [5] signale autour de la tombe d'Osiris, à l'Abaton de Philae, des arbres dont la hauteur dépassait celle des oliviers les plus élevés; leur présence est attestée par les textes égyptiens : [hiéroglyphes] [6]. A Saïs, il y avait aussi des acacias, des perséas (?) et des jujubiers au temple de Neit, nommé Maison du sud et Maison du nord, [hiéroglyphes] (?) [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] [7], dans l'enceinte duquel Hérodote déclare avoir vu un tombeau d'Osiris [8]. La tombe du dieu représentée à Hoou est, elle aussi, ombragée par un arbre [9]. Dans tous les cas, par malheur assez rares, où textes ou images, permettent de le vérifier, nous constatons que la sépulture divine était environnée d'un bois sacré.

L'*i͗ꜣ·t nbḥ·w* avait le sien : [hiéroglyphes] (*sic,* lire [hiéroglyphes]) [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] [10]. Je considère *i͗ꜣ·t Wsi͗r* comme un second nom du « lieu divin » de Busiris, qui en accuse la destination. L'identité paraît ressortir de la présence dans l'*i͗ꜣ·t nbḥ·w* de la crypte sépulcrale, *tpḥ·t,* du dieu. On ne saurait cependant le certifier. Memphis et [hiéroglyphes], chef-lieu du XXIe nome de la Haute-Egypte, possédaient en effet respectivement deux *i͗ꜣ·t* : [hiéroglyphes] [11] [hiéroglyphes] [12], [hiéroglyphes] [13]. Il y en avait quatre à Edfou :

(1) J'ai établi jadis que, dans un certain nombre de cas, [hiéroglyphe] a le sens de « cimetière » (*Bull. de l'Inst. fr.,* t. III, p. 145 et suiv.), et que l'un des tombeaux réputés d'Osiris était précisément situé dans une de ces *i͗ꜣ·t,* l' [hiéroglyphes], l'Abaton, située dans l'île de Bigéh, [hiéroglyphes] (*op. cit.,* p. 157 et suiv.).

(2) *Le templ d'Edfou,* t. I, p. 329.

(3) Var. : [hiéroglyphes], *op. cit.* t. I, p. 359; [hiéroglyphes], *ibid.,* t. V, p. 397.

(4) *Op. cit.,* t. I, p. 337.

(5) *De Is. et Os.,* 20.

(6) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 337.

(7) *Op. cit.,* t. I, p. 331. Texte revu sur l original. Le [hiéroglyphe], porté comme détruit dans mon édition, est encore en partie visible.

(8) II, 170.

(9) Wilkinson, *Mann. and customs,* (édit. 1841), t. II, p. 262, fig. 465.

(10) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 332.

(11) Nom du tombeau d'Osiris à Memphis.

(12) *Op. cit.,* t. I, p. 329-330.

(13) *Op. cit.,* t. I, p. 343.

[hiéroglyphes] [1]; trois à Tentyris : [hiéroglyphes] [2].

Dans les seize métropoles dépositaires d'une relique osirienne, l'une des *i͗ꜣ·t* [3] était le siège d'une des tombes supposées du dieu : la momie vénérable de celui-ci était conservée, à Edfou, dans l'*i͗ꜣ·t Mʿꜣ·t,* [hiéroglyphes] [4], [hiéroglyphes] [5]; d'autres étaient les cimetières réservés aux divinités associées aux événements mythologiques locaux et qui passaient pour avoir vécu, à l'origine du monde, dans la ville où elles étaient enterrées : [hiéroglyphes] [6] « *la grande* i͗ꜣ·t (*appelée*) *Beḥoudit cache les corps des dieux* ».

Il est souvent question de ces personnages fabuleux [7] dans les inscriptions du temple d'Edfou [8], qui donnent sur la position de leurs tombeaux des renseignements d'une singulière précision. Ces textes méritent de retenir l'attention car ils aident à comprendre ce qu'étaient ces lieux de culte funéraire d'un caractère très spécial et fournissent des indications susceptibles de mettre sur la voie de découvertes archéologiques intéressantes. J'en citerai seulement quelques-uns parmi les plus typiques. Une étude d'ensemble, qui serait fort utile, comporterait de trop longs développements, nombre de questions qu'ils soulèvent devant être examinées en

(1) Dümichen, *Bauurkunde,* pl. VIII, l. 2-3; Mariette, *Dendérah,* t. III, pl. 78*f*. Var. : [hiéroglyphes]. *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 359; [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] *op. cit.,* t. VI, p. 136, ces noms sont accompagnés de la représentation d'un arbre, *op. cit.,* t. XIII, pl. CXXXV; [hiéroglyphes], *op. cit.,* t. V, p. 397.

(2) Dümichen, *op. cit.,* pl. VIII, l. 2.

(3) Ou *i͗ꜣ·t nrt;* les deux formes sont employées indifféremment.

(4) *Le temple d'Edfou,* t. III, p. 277.

(5) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 172.

(6) *Op. cit.,* t. II, p. 51.

(7) On attribuait à ces êtres imaginaires une taille gigantesque : l'un mesurait 36 coudées (18 m. 83), un autre 31 (16 m. 21) un troisième 9 (4 m. 71), *op. cit.,* t. IV, p. 84. Je signalerai à ce propos une curieuse inscription du temple de Dendara où il est question de la stature d'Osiris : [hiéroglyphes] : « Osiris, dont le nom de roi de la Haute et de la Basse Egypte est Osiris, fils du Soleil, Ounnefer justifié, a huit coudées six palmes et trois doigts (4 m. 69). Il a été enfanté à Thèbes; son père est Geb; sa mère est Nouit » (E. Chassinat, *Le temple de Dendara,* t. II, p. 101). Pour l'interprétation de [hiéroglyphes], cf. [hiéroglyphes], *Wörterbuch,* t. II, p. 22, et *Belegstellen,* t. II, p. 36, 22, 4. Ce terme, qui se rapporte à la stature du corps de l'homme et de ses parties, comme l'ont reconnu les auteurs du dictionnaire de Berlin, est remplacé par les expressions [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] dans le texte du temple d'Edfou relatif à la taille des dieux enterrés dans les nécropoles sacrées signalées précédemment.

(8) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 173, 382; t. II, p. 51; t. III, p. 301, 323; t. IV, p. 83, 240; t. V, p. 62, 161; t. VII, p. 118, 280.

détail. Ce que j'en donne suffit d'ailleurs pour la démonstration sommaire que je me suis proposé de faire.

(1) *« Les dieux vivants, issus de Râ, la neuvaine de dieux enfants d'Atoum cachés dans la nécropole, sur la montagne, au sud-ouest d'Edfou. Leur grand cimetière de Behoudit* (2) *recèle les corps des dieux grands. Râ y entre avec* [*Son*] *Uraeus* (3) *pour faire les offrandes à ses enfants, les grands corps vénérables et divins qui reposent dans Behoudit* (4), *toujours. Point n'est dégradée leur tombe; point ne subissent de sévices* (5) *leurs corps; point n'est écarté le sable qui est sur leur tombeau. L'offrande (est faite) journellement à leurs* ka, *sans arrêt, pour la durée de l'éternité ».*

(6) *« Les dieux d'Edfou issus de Râ, les enfants créés par Atoum cachés dans* (št̰ꜣ) (7) *leur tombe, sur la montagne occidentale, au sud d'Edfou, dont les corps sont en bon état dans leur cimetière, leurs âmes auprès d'eux. Le ciel*

(1) *Ibid.*, t. I, p. 173.
(2) Il s'agit non pas de la ville d'Edfou, mais de l'*ỉ͗ꜣ.t* du même nom désignée dans la liste citée ci-dessus.
(3) C'est-à-dire Hathor.
(4) Voir note 2.
(5) Je rapproche ce verbe de « violer, transgresser, s'emparer par la violence ». Brugsch (*Dictionn. hiérogl.*, t. V, p. 1563) le distingue de celui-ci et lui attribue le sens de « saisir, prendre, enlever ».
(6) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 382.
(7) Ou « mystérieux ».

est élevé au-dessus de leurs corps (1) *à la période du taureau* (2), *en la néoménie du troisième (mois) de l'été* (3), *par Horus d'Edfou, dieu grand, seigneur du ciel, et Hathor la grande, Dame de Tentyris, pour faire les offrandes aux corps divins qui sont cachés dans la montagne d'Edfou ».*

(sic) (sic)

(4) *« Les dieux vivants issus de Râ, la neuvaine des dieux enfants d'Atoum qui sont cachés dans leur cimetière, sur la montagne, au sud-ouest d'Edfou, depuis que le dieu est venu* (5)

(1) Je traduis littéralement. Le sens de cette phrase ne m'est pas clair. Il est difficile de voir si elle a trait à un rite particulier pratiqué lorsque Horus se rendait à la nécropole sacrée pour y faire les offrandes funéraires, ou si c'est, comme je le croirais plus volontiers, une expression figurée se rapportant à la visite même faite par celui-ci aux dieux défunts.

(2) est probablement l'équivalent de , ,) qui suivant Brugsch (*Die Aegyptologie*, p. 331) désigne la période comprise entre le 1er jour du mois et la pleine lune. Sans préjuger de la durée de cette période, il est certain que marque le début d'une lunaison; cf. , A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 73, l. 14; , E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. VIII, p. 24; , G. Legrain, *Rec. de trav.*, t. XXIII, p. 71. On dit de Khonsou-lunus : (H. Brugsch, *Rec. de mon.*, t. I, pl. XXXVIII, 2, l. 9-10) « Lorsqu'il redevient enfant, c'est un taureau brûlant; en sa vieillesse, c'est un taureau châtré qui fait l'obscurité ».

(3) Mois d'Epiphi. C'est la date à laquelle Hathor arrivait chaque année à Edfou.

(4) *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 51.

(5) Ce passage est corrompu ou incomplet. Le verbe est privé de son déterminatif; il me semble être écrit pour « venir » : . Le sens « seit lange (?) » attribué à avec doute d'ailleurs (*Wörterbuch*, t. I, p. 246), est inapplicable ici. Le groupement anormal donne l'impression que l'on a hésité entre « fin, extrémité, limite », dont le déterminatif a été transcrit phonétiquement, et . En effet, , préposition ou conjonction, n'est jamais accompagné d'un .

pour sceller leur destin [1]. *Ils n'ont point duré sur terre* [2]; *leurs âmes sont sorties et se sont envolées au ciel, et elles vivent parmi les étoiles* [3]. *Le cœur de Râ étant affligé* [4] *de voir ce que ses enfants étaient devenus, Sa Majesté décréta de préparer* [5] *leurs cadavres dans le lieu où ils se trouvaient, de (les) ensevelir dans Behoudit* [6] *et d'y honorer leurs corps, de faire le rite d'Amener les veaux pour chercher leur tombeau* [7]. *La Place secrète qui recèle leur tombe est semblable à celle qui est dans Héliopolis* [8]. *Le grand Lieu divin Behoudit cache*

(1) Litt. : « leur situation, leur manière d'être ».

(2) La particule ( ), qui est intraduisible en français, a pour fonction de marquer la dépendance ( ) de la cause et de l'effet en insistant sur la première : le dieu ayant fixé leur sort, point (en conséquence) ils demeurèrent sur terre, et leurs âmes s'envolèrent au ciel.

(3) Var. : (*Edfou*, t. VII, p. 118). Plutarque parle en termes précis de ces dieux mortels. Discutant l'opinion d'Eudoxe au sujet du lieu où le corps d'Osiris était conservé et qui, selon lui, serait Taphosiris et non Busiris, il ajoute : « Du reste, entendez non seulement les prêtres d'Isis et d'Osiris, mais ceux des autres divinités qui ne sont ni éternelles ni impérissables; ils vous diront que les corps de ces dieux ont, après les fatigues de l'existence, été déposés dans leur pays, où leur sont rendus les honneurs convenables, mais que leurs âmes brillent aux cieux comme autant d'astres » (*De Is. et Osir.*, 21). C'est exactement ce qu'exprime le texte égyptien, et cela montre que Plutarque a le plus souvent puisé à bonne source et combien son témoignage a de prix, en dehors des interprétations qui lui sont personnelles, surtout en ce qui concerne les croyances religieuses des Egyptiens à la basse époque.

(4) Cf. Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. V, p. 548.

(5) Le terme *ḥtś*, qui exprime des sens divers, s'applique assez souvent aux soins donnés aux cadavres pour en assurer la conservation. Il est employé au rituel (col. 90) à propos des « membres » d'Osiris, retirés de l'eau par Horus, qui les apporte au temple de la vache, dans la métropole du nome libyque, pour procéder à leur *ḥtś*.

(6) Il s'agit ici de la nécropole sacrée et non de la ville.

(7) Ce rite, dont la nature est indécise, est fréquemment cité dans les inscriptions des temples ptolémaïques, presque toujours sous le nom abrégé de . Les scènes qui le représentent montrent l'officiant conduisant à la longe quatre veaux de couleurs variées : noir, rouge, blanc et pie. Le est souvent mentionné dans les formules jointes à ces tableaux. Il avait précisément lieu lors de la visite d'Horus et d'Hathor à la nécropole des dieux d'Edfou, (*Edfou*, t. V, p. 131); il est question aussi du (*ibid.*, t. V, p. 34). Ces *smꜣty·w* sont les dieux enterrés dans la , la montagne d'Edfou, les (*op. cit.*, t. IV, p. 85). J'aurai l'occasion de revenir plus longuement sur le sujet au livre V, § 36 du rituel, à propos du *ḥwy bḥs·w* qui était fait auprès du tombeau de Sokaris, à Busiris.

(8) La *štꜣ-s·t* d'Héliopolis à laquelle celle d'Edfou est comparée, est citée dans la grande inscription du temple de Hibé, où son nom est orthographié d'une façon un peu différente : (Brugsch, *Reise nach der grossen Oase el Khargeh*, pl. XXVII, l. 32). Il s'agirait, suivant Brugsch (*Diction. géogr.*, p. 267 et 801) et M. H. Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. V, p. 148), d'une localité voisine d'Héliopolis. Ce ne peut être que la nécropole sacrée de cette dernière ville, puisque la *štꜣ-s·t* d'Edfou, qui était semblable à celle d'Héliopolis, renfermait le tombeau des dieux enfants d'Atoum. Le déterminatif qui accompagne généralement ce nom (cf. ; Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. IV, p. 553) indique que le lieu était planté d'arbres, ce qui, comme je l'ai dit, était le cas des nécropoles divines. Le fait est entièrement

les corps des dieux défunts [1]. *Râ y va, accompagné de sa Majesté son Uraeus* [2], *pour faire l'offrande* [3] *à ses enfants, les grands corps vénérables et divins qui reposent dans Behoudit, toujours, et déposer les offrandes à la porte de leur tombeau* ».

(sic) (4)

confirmé par le texte suivant : (*Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 227, XXIV) « Il t'apporte le clos vénérable et divin, le saule sacré, l'arbre *am* et le perséa des *sheta sit*, et tu charmes le ciel et la terre avec l'arbre *am*, l'arbre *senou* et le perséa qui te protègent ». La *štꜣ-s·t* d'Héliopolis devait être célèbre. Il semble en effet qu'elle renfermait un des tombeaux d'Osiris, car il est parfois question du « jour de l'enterrement d'Osiris à Héliopolis » (Fr. Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 114 et pl. VIII, 11-12), ainsi que du « Grand cadavre qui repose à Héliopolis », (Pleyte, *Chap. suppl. du Livre des morts*, p. 52; Chabas, *op. cit.*, p. 113, et pl. VIII, 10), expression par laquelle on désignait aussi le corps d'Osiris conservé à Saïs.

(1) Le mot a été traduit par « défunt » (V. Loret, *Man. de la langue égypt.* p. 166), « mort » (C. Robichon et A. Varille, *Le temple du Scribe Amenhotep*, t. I, p. 5), sens qui convient également ici, mais est secondaire et métaphorique. Le sens primitif est donné au *Livre des morts* : , chap. CXLI, l. 2 (édit. Lepsius), , chap. CXLII, l. 8, , var. , chap. CXLVII, l. 1-2 (édit. Naville), « les dieux habitant les trous », « les cavernes », *ḳr·t* désignant le lieu de sépulture.

(2) Hathor. La déesse est citée dans plusieurs variantes sous son titre de .

(3) Les autres textes se rapportant au même sujet donnent au lieu de .

(4) *Le temple d'Edfou*, t. IV, p. 240.

« Dieux très anciens résidant à Edfou, installés dans Akhouit-neḥeḥ [1], dont les corps sont cachés dans la nécropole [2] et les âmes sont au ciel, avec leurs égaux.

(1) Ce nom, qui est celui d'une des quatre nécropoles sacrées dont j'ai parlé plus haut, est donné aussi assez souvent, par extension et dans un sens mystique, à la ville d'Edfou et au temple d'Horus, si bien qu'il est parfois difficile de faire la distinction. Ainsi, dans le cas suivant, où il est dit à propos des mêmes dieux : (*Edfou,* t. V, p. 62) « leur cimetière est dans Akhouit-neḥeḥ », il peut être également question du territoire occupé par la nécropole ou de la ville. Il s'agit de la première dans le cas présent, comme la plupart des variantes fournies par les autres textes appartenant au même groupe le montrent.

(2) Une mention de ce lieu a été déjà signalée par Budge : (*Egypt. diction.,* p. 1019). Ce serait, selon cet auteur, le nom d'une partie du monde funéraire. Il n'a malheureusement pas donné de référence précise à son sujet, et l'on ne saurait, en conséquence, tenir pour définitive la définition qu'il fixe. Il y avait une localité du même nom dans le nome Athribite. Elle est citée deux fois à Dendara, dans les litanies d'Osiris, qui donnent l'énumération des lieux où, dans chaque nome, le dieu était vénéré ou qui possédaient une de ses reliques : (sic) (J. Dümichen, *Geogr. Inschr.,* t. I, pl. XCIX, 14, = A. Mariette, *Dendérah,* t. IV, pl. 75 ; texte collationné sur l'original) « n'es-tu pas dans le nome Athribite, à Ḥapaouitiou, établi dans la Salle de la double justice? » Le duplicata, qui est abrégé et mutilé, porte : (J. Dümichen, *Geogr. Inschr.,* t. II, pl. XXVIII, 2, = E. Chassinat, *Le temple de Dendara,* t. II, p. 134). Ce n'est pas, comme on l'a dit, « un temple consacré aux dieux Osiris et Horus » (H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.,* t. IV, p. 9), mais, plus exactement, le territoire où se trouvait l'édifice dédié à Osiris et appelé « Salle de la double justice » ; peut-être la nécropole divine locale, ainsi qu'il semble ressortir de quelques autres passages du texte. Brugsch en a traduit singulièrement le nom par « l'endroit où l'on cache les immondices » (*Dictionn. géogr.,* p. 493, et *Dictionn. hiérogl.,* t. V, p. 503), en s'appuyant sur le prétendu sens « malpropreté, ordure, immondice » du mot , (*Dictionn. hiérogl.,* t. II, p. 549). Un tel nom conviendrait fort mal, *a priori,* à un lieu sacré, ainsi qu'au grand prêtre de Mendès, auquel il était également donné : (*Le temple d'Edfou,* t. I, p. 334 ; A. Mariette, *Dendérah,* t. IV, pl. 32). La variante pourrait laisser supposer que ce terme est apparenté à , , *wtw, wty,* « bandelette de momie », ou à quelqu'un de ses dérivés ou synonymes, dans lesquels les déterminatifs et s'associent ou permutent. Les *aoutiou* seraient alors « les émmaillotés », c'est-à-dire les morts. Je ne pense pas que le rapport étymologique soit fondé. Le pluriel ne concerne pas en effet plusieurs individus mais un seul objet. Le texte qui suit met le fait en évidence. Un génie funéraire appelé (*sic ;* lire :) ar-aout, s'adressant au défunt lui dit : (G. Maspero, *Sarc. des ép. persane et ptolémaïque,* t. I, p. 148) « je cache tes *aout* pour éloigner de toi toute humeur (ou émanation) mauvaise ». L'action exprimée par est certainement en rapport avec le titre du prêtre mendésien et le nom de lieu Ḥap-aoutiou, mais elle ne fournit point d'indication sur la signification du mot *aoutou, aoutiou.* Il paraît s'agir d'une partie du corps humain impropre à subir la momification et susceptible, par suite, de tomber en décomposition, qui devait être mise à part afin d'« écarter toute émanation mauvaise », comme dit le contexte. Peut-être désignait-on ainsi l'ensemble des viscères, lesquels étaient extraits du cadavre avant de le placer dans le bain de natron. Je donne l'hypothèse pour ce qu'elle vaut et la présente sans grande conviction. Il convient de remarquer que les *aoutiou* semblent avoir eu leurs représentants parmi la multitude des génies funéraires dont l'imagination des théologiens

Ouserhâitou [1] résidant à Akhouit-neḥeḥ. Ka des étoiles habitant Edfou depuis que leur père Râ les a créés et que la Pupille de l'Oudjat les a faits. Sehedj-our a fait lever leur semence, le ciel et la terre n'existant pas (encore), et jaillir du membre mâle et [2] non tirés de la vulve (?). Venus de Qaït-qa [3] avec Râ, enfantés à Hermopolis magna, nourris à Héracléopolis, ayant parcouru les deux terres, ils ont traversé le fleuve et se sont rendus à Edfou [4] pour cacher leurs corps auprès du Grand scarabée d'or [5] qui monte au ciel depuis le Trône de Râ [6], et pour aller à Ḥeseb, avec Celui dont le plumage est bariolé, et qui se couche à Reshtet [7], à la pointe de l'Egypte.

a peuplé l'autre monde à partir du Nouvel Empire. Il en est parfois question dans les inscriptions des tombes royales de Thèbes, reproduites aussi sur les sarcophages de cette époque et des périodes plus récentes : (G. Maspero, *op. cit.,* p. 80 ; voir aussi E. von Bergmann, *Rec. de trav.,* t. VI, p. 153-154) « les *Aouiou* compagnons du Grand des *Aouitiou* ». De même, les quatre Mesou Hor personnifiaient les viscères du mort. S'appuyant sur plusieurs passages de textes religieux, von Bergmann a tenté de définir le sens du mot et le rôle des personnages qui lui empruntaient leur nom, sans réussir à trouver une explication définitive (*op. cit.,* p. 157). Il interprète *ꜥ; iwty·w* par « der Grosse der Fäubniss oder des Schmutzes ». Je pense que *iwty·w* doit plutôt s'entendre, d'une façon générale, par « matière putrescible ». La question se rattache d'ailleurs, sans nul doute, à une doctrine biologique particulière professée par les Egyptiens et dont nous ignorons complètement la nature, à laquelle venaient se mêler des idées superstitieuses. Il semble que l'on ait cru que tout individu portait en lui, dès la naissance, des germes de décomposition dont l'action nocive se développait sous l'influence de génies maléfiques, que l'on devait conjurer pour assurer au corps, même après la mort, sa parfaite conservation. Les troubles morbides passaient également pour avoir des causes surnaturelles et être provoqués par des émissaires de la déesse Sekhmit. Des recherches dans cette direction conduiraient certainement à des constatations intéressantes. Elles ne peuvent prendre place dans cette note déjà trop longue, où j'ai simplement voulu attirer l'attention sur l'origine de l'euphémisme singulier employé pour désigner la nécropole et qui, visiblement, est lié à l'état des défunts dont la dépouille avait été soumise à l'opération appelée *ḥ;p iwty·w.* Je compléterai ces quelques remarques en signalant l'inscription qui accompagne la représentation, sur un sarcophage du musée de Marseille, d'un des Tombeaux d'Osiris (G. Maspero, *Catal. du musée égyptien de Marseille,* p. 52 ; Lanzone, *Dizion. di mitol. egizia,* pl. CCCIV) : (sic) (lire :) « c'est le lieu qui cache l'*aouti* qui est là, le tumulus d'Osiris ».

(1) Cf. *Le temple d'Edfou,* t. V, p. 63.

(2) Le passage ne m'est pas clair. Peut-être est-il altéré? Il est possible que l'on ait voulu dire que les dieux ont été créés par l'acte solitaire de leur père, le même que celui par lequel Atoum avait donné naissance à Shou et Tefnouit, et sans l'intervention de l'organe féminin. En ce cas, serait écrit pour , et le verbe se rapporterait au geste de l'accouplement ; mais resterait sans explication.

(3) Il s'agit d'Hermopolis Magna. Elle devait son nom de Qaït-qa à la butte sainte, ou (cf. H. Gauthier, *Dictionn. des noms géogr.,* t. V, p. 153 et 154), qui tient une place importante dans la légende de la création du monde.

(4) Un des textes traitant du même sujet fournit la variante abrégée : « faits à Ḥeserit (Hermopolis Magna), sortis de Naref (Héracléopolis), (ils ont) atteint Edfou du sud, territoire de Râ », *Le temple d'Edfou,* t. V, p. 161.

(5) Il s'agit de l'une des formes sous lesquelles Horus d'Edfou se manifestait.

(6) C'est un des multiples noms de la ville d'Edfou et du temple d'Horus.

(7) Var. (*Le temple d'Edfou,* t. IV, p. 83), (*ibid.,* t. V, p. 63), (*ibid.,* t. V, p. 162). Désigne la région où le soleil se couche ( ).

Enfants des ḥeri-ta *de la Haute et de la Basse-Egypte* (?) [1], *vers qui Beḥouditi se rend, avec Son Uraeus* [2], *pour faire les ablutions d'eau à leurs* ka».

L'existence de ces tombes divines ne peut être mise en doute ; des recherches dans la montagne proche d'Edfou permettraient certainement d'en retrouver quelques vestiges [3]. D'importantes cérémonies religieuses y étaient célébrées, en particulier pendant la «Belle Fête d'Edfou». Celle-ci, qui commençait le second jour de la néoménie d'épiphi [4] et qui durait deux semaines, avait lieu lors de la visite d'Hathor de Tentyris à son époux Horus. Les inscriptions du grand temple la décrivent longuement. Il y est surtout question des processions et des rites exécutés dans la première [5], la troisième [6] et la quatrième *aaït* [7], qui se répétaient plusieurs jours de suite. Horus et Hathor, accompagnés de leurs parèdres et de nombreux prêtres, étaient conduits solennellement à la montagne occidentale, où se trouvaient, au sud d'Edfou, les sépultures des dieux. On procédait alors à des pratiques multiples et variées, dont l'énumération, beaucoup trop longue, ne saurait trouver place ici [8].

Le calendrier sacré du temple d'Edfou mentionne brièvement cette fête. Le passage qui la concerne a quelque peu souffert ; il fournit plusieurs détails complémentaires : [9] «[.....], *que l'on appelle Akhouit-neḥeḥ ; aller à l'aaït Mâaït, aux* aaït [...], *aux* aaït

[1] La phrase est un peu obscure. Je pense que est pour *t3*, ce qui d'ailleurs ne rend pas le texte plus clair, si est pris dans son sens le plus habituel. Aucune des définitions indiquées au *Wörterbuch* (t. III, p. 136) concernant l'expression *ḥry-t3* ne convient ici. Le roi est parfois qualifié de la sorte en tant que représentant d'un dieu sur terre. Parmi les prêtres assistant à la fête de Min thébain, au mois de pakhons, l'un porte le titre de (H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, p. 212). L'expression semble désigner, comme l'arabe خليفة, le successeur, le vicaire, l'envoyé, le représentant de la divinité en ce bas monde. Elle s'appliquerait mal au cas présent. Il y aurait en effet contradiction, ces dieux primordiaux ne pouvant être à la fois issus de Râ et nés des représentants terrestres de la Haute et de la Basse-Egypte. Il se pourrait donc — encore l'explication n'est-elle pas entièrement satisfaisante — que fût écrit pour , «forme, image» : «images» des envoyés sur terre de la Haute et de la Basse Egypte». Faute d'exemples plus explicites il est impossible de conclure.

[2] C'est-à-dire Hathor.

[3] J'ai eu maintes fois le désir de les entreprendre au cours de mes nombreux séjours à Edfou. Malheureusement, les moyens et surtout le temps m'ont manqué. De telles recherches, difficiles et lentes, en raison de leur nature, ne pouvaient être conduites simultanément avec les relevés épigraphiques, qui absorbaient toute mon activité et ne me permettaient point d'explorer la montagne, située à grande distance du temple, où mon travail me retenait.

[4] *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 131.

[5] *Loc. cit.*

[6] *Op. cit.*, t. V, p. 134.

[7] *Op. cit.*, t. V, p. 135 et 136.

[8] J'en publierai plus tard une étude complète dans un autre travail.

[9] *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 357.

des arbres ârou, *au camp des soldats et aux autres* aaït *de l'intérieur*». L'Aïat Maâït renfermait, comme nous l'avons déjà vu, le tombeau local d'Osiris ; elle forme, avec les lieux cités dans le récit plus développé, le groupe des quatre nécropoles divines d'Edfou. J'ignore ce qu'étaient les *aaït* des arbres *ârou*. Il n'en est point parlé dans l'autre texte, ni ailleurs. Elles ne devaient pas figurer au nombre des *i3·t nṯr*, dont les bois sacrés se composaient de trois espèces d'arbres, l'*ashed* , l'acacia *sont*, , et le [1]. Le , non encore identifié, était vénéré dans deux nomes seulement, à ma connaissance, celui de Nubie [2] et le Libyque [3].

Il y avait un temple, ou du moins une chapelle, dans la montagne où Horus et Hathor se rendaient pour honorer les dieux morts qui y étaient enterrés : [4] «*monter à la nécropole* (ḥr·t), *à la montagne d'Edfou ; aller au temple supérieur ; halte à l'intérieur de l'*aaït *appelée première ; faire le sacrifice aux Âmes divines*». Au cours des cérémonies, les prophètes prononçaient une invocation aux «Âmes vivantes», , et la répétaient plusieurs fois au moment de sortir du temple supérieur, [5].

Il est question aussi d'un «*temple inférieur*» dans les documents relatifs à la «Fête d'Edfou» [6]. La variante [7] pourrait faire croire qu'il s'agit du grand temple de la ville, désigné ainsi en raison de sa position par rapport au , situé dans la montagne. Mais il est dit d'autre part qu'Horus, Hathor et leur suite font «*halte dans le temple inférieur du temple d'Edfou*», [8], ce qui paraît marquer une dépendance entre le «temple inférieur» et le Grand sanctuaire d'Horus. Le rapport est impossible. En effet, les cérémonies décrites, de caractère surtout funéraire, se passaient, autant qu'il est permis d'en juger, hors de l'agglomération urbaine, en plusieurs secteurs de la nécropole, sis dans la montagne même ou — peut-être — à la lisière de la zone désertique comprise entre les terres cultivées et celle-ci, le terme «montagne» étant probablement pris par les anciens au sens étendu que les Egyptiens appliquent de nos jours au mot جبل. Or, nous l'avons vu, le nom de était donné non seulement à la ville, ou à l'un de ses quartiers, mais encore à l'une des nécropoles sacrées. C'est ainsi sans doute qu'il faut l'interpréter, en considérant la nature des lieux où se placent les principaux épisodes de la fête. En ce cas, le ne serait autre que le , dont le ou

[1] *Op. cit.*, t. I, p. 337. Pour cet arbre, voir plus loin, col. 61, rem. 4.

[2] *Loc. cit.*

[3] *Op. cit.*, t. I, p. 330.

[4] *Op. cit.*, t. V, p. 131.

[5] *Op. cit.*, t. V, p. 132.

[6] *Op. cit.*, t. V, p. 129, 135 et 136.

[7] *Op. cit.*, t. V, p. 129.

[8] *Op. cit.*, t. V, p. 135.

était une annexe ou une partie intégrante [1]. Une distinction analogue est faite, au rituel des mystères d'Osiris, entre le tombeau provisoire, appelé et « daït *supérieure* » (col. 78-79), dans lequel on enfermait l'image de Sokaris fabriquée au cours des mystères de l'année, et la crypte , nommée aussi « daït *inférieure* » (col. 80), qui servait de tombe définitive à la statuette moulée pendant le mois de Khoiak de l'année précédente. L'un et l'autre, selon toute apparence constituaient des monuments indépendants [2]. Il est impossible de déterminer la position du premier. Elle était d'ailleurs variable, suivant les localités. Il semble que, dans certaines villes, il se trouvait dans le temple métropolitain [3], la *tpḥt* étant au contraire toujours placée dans la nécropole.

Le texte précité, concernant les offrandes faites aux , et un autre qui s'y rapporte : (4) (sic) [5] « *au second jour de la néoménie* [6], [...] *sacrifice aux Âmes divines qui reposent en ce lieu* », doivent nous retenir encore un instant. Il se peut en effet qu'ils fournissent une indication permettant de fixer l'emplacement de la sépulture des faucons sacrés d'Edfou, encore inconnu, comme l'est celui de la fauconnerie où ces oiseaux étaient soignés de leur vivant [7]. Les animaux sacrés sont souvent appelés, en général, « Âmes divines », parce qu'ils passaient pour être habités par l'âme d'une divinité. Pour la même raison, pris individuellement et selon le dieu qu'ils incarnaient, on les désignait aussi du nom d'« Âme vivante », , de Râ, de Shou, de Geb ou d'Osiris [8]; le faucon d'Horus d'Edfou était [9], celui de l'Horus d'Athribis, [10]. Leur double déno-

(1) Une *ḥ.t ḥr.t* est citée dans les inscriptions des pyramides (§ 2) : . M. Speleers (*Les textes des pyramides*, p. 1, note 1) y voit le nom d'un « endroit à Héliopolis ». J'ignore sur quelle donnée il fonde cette attribution. M. H. Gauthier (*Dictionn. des noms géogr.*, t. IV, p. 121) pense que cette localité doit peut-être être considérée comme l'antithèse des de la ville d'Héliopolis (cf. *op. cit.*, t. II, p. 68,), qui aurait été divisée en deux quartiers, l'un supérieur, l'autre inférieur. L'explication paraît manquer de pertinence.

(2) A Busiris, pour laquelle les renseignements sont précis, la statuette du dieu, était extraite du , puis transportée au cimetière, la , pour être placée dans la (col. 129-131).

(3) Il en était sûrement ainsi à Tentyris. L'une des chapelles consacrées à Osiris, sur les terrasses du temple d'Hathor, a reçu le nom de (J. Dümichen, *Baugesch des. Denderatempels*, pl. XXXI), qui établit bien sa destination.

(4) La lacune n'est pas certaine.

(5) *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 131.

(6) C'est-à-dire le premier jour de la « Fête d'Edfou ».

(7) Voir à ce sujet E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, p. XIII.

(8) E. Chassinat, *La mise à mort rituelle d'Apis*, dans le *Rec. de trav.*, t. XXXVIII, p. 41.

(9) *Le temple d'Edfou*, t. VIII, p. 110.

(10) Ahmed bey Kamal, *Fragments de monuments provenant du Delta*, dans les *Ann. du Service des antiquités*, t. V, p. 194.

mination d'« Âme divine » et d'« Âme vivante » peut prêter ici à l'incertitude. Les dieux morts enterrés à Edfou sont désignés en effet de plusieurs façons : , qui est la plus fréquente [1]; [2] « *Âmes augustes des Enfants d'Atoum* »; [3] « *Âmes des momies divines d'Edfou* »; (sic) [4] « *Âmes parfaites* » et encore [5], [6]. Le signe est polyphone; il a entre autres valeurs celles de et de , qui est formellement attestée dans une inscription où figure en variante de , , , et [7]. S'il est pris en l'occurrence au sens de *nṯry* comme adjectif qualificatif, les ne pourraient être que les dieux défunts et non les faucons sacrés; l'alternative selon laquelle il devrait se lire *iḳr*, et qui a en sa faveur la forme , conduirait à la même conclusion. Je ne connais toutefois pas d'exemple de *nṯr* employé adjectivement, ce qui est au contraire toujours le cas de . Le rapprochement de certains faits plus précis dissipe le doute qui subsiste encore sur le point essentiel. J'ai noté précédemment (p. 287) que les prophètes, à la suite des rites accomplis dans la première *aaït* et de l'offrande aux , invoquaient les et répétaient la formule invocatoire plusieurs fois en sortant du « temple supérieur ». En choisissant les deux expressions, — qui ne sont pas synonymes dans leur sens le plus usuel, — on a eu manifestement l'intention de marquer la différence de qualité et de nature des divinités honorées. La preuve en est fournie implicitement par la phrase suivante, empruntée de même aux inscriptions relatives à la « Belle Fête d'Edfou ». Elle concerne les cérémonies du second jour de cette solennité : [8] « *Procession d'Horus d'Edfou, dieu grand, maître du ciel, d'Hathor, dame de Tentyris et des dieux parèdres; monter à la montagne d'Edfou; halte à l'intérieur de l'aaït appelée troisième; offrande aux âmes vivantes, dont les formes sont cachées* ». La mention s'applique sans nul doute aux très anciens dieux primordiaux qui, après avoir vécu sur terre, ont reçu la sépulture à Edfou, leur œuvre terminée. Il est dit ailleurs que [9] « *leurs corps mystérieux ne sont point connus* ». La distinction faite entre les *bꜣw nṯryw* et les *bꜣw ꜥnḫw* s'affirme déjà

(1) *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 29, 134, 161; t. VII, p. 118, 281.

(2) *Op. cit.*, t. II, p. 52.

(3) *Op. cit.*, t. V, p. 161.

(4) *Op. cit.*, t. IV, p. 84.

(5) *Op. cit.*, t. III, p. 301.

(6) *Op. cit.*, t. IV, p. 85.

(7) *Op. cit.*, t. VII, p. 153.

(8) *Op. cit.*, t. V, p. 134.

(9) *Op. cit.*, t. VII, p. 280.

ici plus nettement. Il reste à établir maintenant si un rapport de sens a pu exister néanmoins entre les [hiéroglyphes] et les [hiéroglyphes].

Sur un bas-relief du temple d'Edfou, dans lequel le roi est figuré faisant l'offrande de la résine *śnṯr* et de l'eau aux divinités défuntes, il est dit de l'officiant qu'il [hiéroglyphes] [1] *«encense et asperge d'eau* [. . .] *les âmes des dieux».* Dans une scène semblable, l'officiant est qualifié de [hiéroglyphes] [2] *«prêtre servant* [3] *des Âmes (des) dieux»*; au même tableau, ces [hiéroglyphes] sont également nommées [hiéroglyphes] [4]. Elles sont appelées d'autre part [hiéroglyphes] *«âmes d'Edfou»* et, dans la suite de l'inscription : [hiéroglyphes] [5] *«Âmes vivantes résidant [à Edfou, . . .], dans leur nécropole divine»* [6]. Les variantes [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] prouvent que [hiéroglyphes] est un génitif direct écrit pour [hiéroglyphes] *b;w n nṯrw* et n'a rien de commun avec [hiéroglyphes], où [hiéroglyphe] remplit la fonction d'adjectif qualificatif, *nṯry,* qui lui est habituelle et d'ailleurs exclusive. Il s'agit donc, d'une part, des dieux «issus d'Atoum» dénommés «Âmes vivantes» et «Âmes des dieux»; de l'autre, des animaux sacrés, appelés communément «Âmes divines», *b;w nṯryw,* en l'espèce, les faucons sacrés d'Horus d'Edfou.

Ainsi, à moins que je ne m'abuse, le cimetière de ces oiseaux devra être cherché dans la région désertique située au sud-ouest d'Edfou, où leurs momies sont sans doute entassées dans des galeries creusées au flanc de la montagne ou dans des souterrains ménagés dans le sol, non loin de celle-ci, de même que l'est la nécropole des ibis de Thot, à Touna al-Gabal, si heureusement retrouvée par M. Sami Gabra. Là sont groupées sans doute les quatre *aaït* sacrées visitées par Horus et Hathor, pendant la fête du mois d'épiphi. La première, [hiéroglyphes], contenait la sépulture des faucons; les autres, celles des dieux. L'une de celle-ci, l'aaït Maaït [hiéroglyphes], renfermait, comme on l'a vu, le tombeau de l'Osiris local.

Les [hiéroglyphes] *«Âmes d'Edfou»* font penser aux [hiéroglyphes] *«Âmes d'Hermopolis magna».* Leur rôle cosmogonique est comparable. Il se rattache à une tradition qui a laissé sa trace dans le dogme Héliopolitain et d'autres lieux. Ces dieux, de même que les âmes d'Hermopolis, personnifiaient les forces primaires mises en action par le démiurge et qui ont participé avec lui à la création du monde [7]. Nés de Râ, enfantés

(1) *Op. cit.,* t. VII, p. 118.
(2) *Op. cit.,* t. IV, p. 83.
(3) Lire : [hiéroglyphes] *wndw.*
(4) *Le temple d'Edfou,* t. IV, p. 85.
(5) *Op. cit.,* t. VII, p. 279.
(6) *Op. cit.,* t. VII, p. 280.
(7) Dans plusieurs grands centres religieux, en général fort anciens, on donnait le nom d'«âmes» de la ville aux divinités de la cité qui passaient pour avoir contribué à l'organisation de l'univers, lorsqu'il fut tiré du néant. Les «Âmes d'Edfou» sont appelées également [hiéroglyphes] «dieux très anciens» (*Edfou,* t. IV, p. 240), afin de marquer leur antériorité par rapport aux autres personnages divins adorés dans le temple, et encore [hiéroglyphes] (*op. cit.,* t. III, p. 301), en qualité de premiers nés de Râ.

à Hermopolis, ils vinrent avec leur père à Qaït-qa, où se trouvait la butte sacrée sur laquelle le soleil est apparu la première fois; puis, après avoir parcouru les deux terres, ils se rendirent à Edfou, leur œuvre terminée, pour y mourir, et Râ les y fit inhumer [1]. Leur nombre pourtant diffère : neuf dieux mâles, au lieu de quatre couples dans le système hermopolitain. Cela tient uniquement à la forme particulière du mythe imaginé à Edfou pour expliquer comment la terre a surgi du chaos; mais, là comme ailleurs, les éléments fondamentaux du concept commun dont il s'inspire n'ont pas subi de modification profonde.

Le groupe des «huit divinités très grandes (ou : très anciennes) des temps primordiaux», [hiéroglyphes], que la cosmogonie hermopolitaine place à l'origine de toutes choses, se retrouve à Thèbes où, suivant une doctrine locale et sans doute assez récente [2], ces dieux seraient nés. Enfants de Tatenen [3], existant avant les dieux, [hiéroglyphes], ils ont été engendrés pour ordonner les deux terres, [hiéroglyphes], et *«tout ce qui est fut après qu'ils furent»,* [hiéroglyphes]. Mortels comme les «Âmes d'Edfou», on les enterra, leur temps accompli, [hiéroglyphes] à l'extrémité méridionale de l'immense nécropole thébaine, dans la [hiéroglyphes] [4], qui renfermait, à l'époque des Ptolémées, l'un des deux bois sacrés du nome [5], probablement à proximité du petit temple fondé par Thoutmosis Ier, à Médinet Habou. Une offrande leur était faite chaque décade [6].

Si Thèbes, de même qu'Edfou, se flattait de posséder la dépouille des dieux qui ont créé le monde, Hermopolis n'a certainement pas manqué de s'attribuer pareil privilège. En cette ville, plus qu'ailleurs, le culte de ces divinités était en particulière faveur; son nom seul, [hiéroglyphes], *«la ville des Huit»* en témoigne. Aussi les [hiéroglyphes], *«les Âmes sublimes»,* jusqu'ici énigmatiques, plusieurs fois citées dans les inscriptions

(1) *Le temple d'Edfou,* t. IV, p. 240.
(2) Elle ne nous est du moins connue que par des textes peu anciens.
(3) Ces «Huit» semblent répondre aux huit Ptah, les [hiéroglyphes] «dieux nés de Ptah», mentionnés dans l'inscription de Shabaka (A. Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie,* in *Sitzungsb. d. königl. preuss. Akad. d. Wissenschaften,* t. XLIII, 1911, p. 934) et qui, selon la doctrine memphite, auraient pris part à la création de l'univers. Le clergé d'Edfou, à la basse époque, ne fait plus de discrimination entre les dogmes traditionnels d'Hermopolis, d'Héliopolis, de Memphis ou d'Edfou, dont il adopte simultanément les idées essentielles, sans considération des contradictions qui ressortent de ce mélange confus parfois déconcertant, où plusieurs systèmes se superposent ou s'enchevêtrent.
(4) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 289. Une autre version, très succincte, fait naître ces mêmes dieux à Hermopolis : [hiéroglyphes] (*sic*) [hiéroglyphes] *«les huit divinités grandes (ou : anciennes), engendrées par Ratenen (?), enfantées à Hermopolis, ont leur cimetière dans l'aaït Djamout»* (*op. cit.,* t. III, p. 312).
(5) *Op. cit.,* t. I, p. 338.
(6) *Op. cit.,* t. I, p. 289.

du tombeau de Petosiris, à Touna al-Gabal, me paraissent-elles désigner les huit divinités primitives honorées à Hermopolis et se confondre avec les , de même que les et à Edfou. Ces «*âmes*» seraient les dieux morts, dont les corps reposaient à l'endroit où ils étaient nés, au début du monde. Elles avaient un temple dans la nécropole, [1], qui était un lieu de pèlerinage très fréquenté, et cela donne un certain poids à mon hypothèse; car ni les «Huit», ni aucun autre dieu de la cité, n'ont, par nature, un caractère funéraire propre qui légitimerait la présence d'un de leurs sanctuaires parmi les tombes. M. Lefebvre marque quelque incertitude au sujet de cet édifice. Après avoir admis qu'il existait, non loin du tombeau de Petosiris, «peut-être, au nord, près de l'entrée du souterrain des ibis momifiés, un monument indépendant des tombeaux, un temple, où s'arrêtaient les visiteurs de la nécropole, pour déposer des offrandes et implorer des grâces»[2]; il est revenu par la suite sur sa première opinion, cependant strictement conforme aux indications générales fournies par les textes. Dans l'excellent ouvrage qu'il a consacré à l'étude du tombeau de Petosiris, il émet l'avis que le pourrait être simplement «une désignation de la tombe : *b;w-ʿ;w* équivaudrait à *b;w-ikrw*, et l'expression tout entière serait synonyme de *ḥt-k;*»[3].

La dernière interprétation suscite plusieurs objections qui la rendent difficilement soutenable. Les expressions et n'ont pas le moindre rapport commun l'une s'applique toujours à un monument destiné exclusivement au culte; l'autre à la tombe ou à l'une de ses parties. L'adjonction de à la première ne peut nullement en modifier le sens habituel; elle précise la nature des divinités auxquelles la *ḥt nṯr* était consacrée. En supposant même, comme le fait M. Lefebvre, que corresponde à , l'équivalence n'apporterait aucun changement à la valeur propre à *ḥt nṯr*. Elle confirmerait plutôt l'identité des et des , puisque, à Edfou, les dieux morts, appelés ou , portaient aussi le nom de   (voir ci-devant, p. 289). La serait alors le temple funéraire où les corps des huit divinités primordiales d'Hermopolis étaient conservés. D'autres arguments plus décisifs appuient d'ailleurs cette conclusion sans qu'il soit nécessaire de rien changer à la signification de *ḥt nṯr*, ni de chercher un équivalent à *b;w ʿ;w*. Petosiris professait une vénération profonde à l'égard des «âmes sublimes» : «*J'ai, dit-il, construit ce tombeau (le sien) dans cette nécropole (d'Hermopolis), à côté des Âmes sublimes qui y sont*», [4]. Il n'aurait évidemment point pris la peine de consigner ce détail s'il n'avait eu à ses yeux une

[1] G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris*, t. II p. 3 (inscr. 6 l. 1); p. 4 (inscr. 8 l. 1); p. 63 (inscr. 82 l. 90); p. 88 (inscr. 125 l. 2).

[2] *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. XXI p. 225.

[3] *Le tombeau de Petosiris*, t. I p. 44.

[4] *Op. cit.*, t. II p. 54 (inscr. 81 l. 13-14).

importance exceptionnelle et si sa sépulture s'était trouvée dans le voisinage d'une tombe quelconque. Il promet la prospérité à quiconque prononcera son nom auprès des âmes sublimes : (sic) (sic) ....[1] «*O tout notable*[2], *tout prêtre, tout prophète, tout savant, tout homme qui pénétreront dans cette nécropole pour faire des sacrifices aux âmes sublimes, qui cheminera à côté de cet escalier, qui protègera ce tombeau et ce qu'il renferme, qui ne commettra aucun acte mauvais devant lui et qui dira mon bon nom auprès des âmes sublimes qui sont dans cette nécropole, il vieillira dans sa ville* ...» (?) [3] «*O vivants qui êtes sur terre et qui venez à cette montagne*[4], *et pour* (*vous*) *tous qui venez pour implorer quelque chose des âmes sublimes, ah!*[5] *prononcez mon bon nom, et Thot vous favorisera*». Il demande à ceux qui vont sacrifier dans le temple des âmes sublimes de faire commémoraison de son *ka* pendant la récitation de la litanie, (sic) [6]. Ses filles souhaitent que son nom soit proclamé par le grand prêtre dans la même circonstance et le même lieu, [7].

Il n'était pas conforme aux usages funéraires d'évoquer la mémoire d'un défunt au cours d'une cérémonie célébrée en l'honneur d'un autre mort. D'ailleurs, un personnage du rang de Petosiris, qui fut revêtu des plus hautes fonctions du sacerdoce hermopolitain, ne devait guère se soucier que son nom fût proféré dans l'une quelconque des tombes du cimetière où il reposait, mais plutôt de le voir associé aux prières adressées aux divinités qu'il avait servies durant sa vie. Le vœu exprimé par les filles du mort que le grand prêtre nomme leur père lors de la récitation des litanies dans la *ḥt nṯr nty b;w ʿ;w* me paraît répondre à ce sentiment et marquer assez clairement qu'il s'agit non pas d'un acte de dévotion banal, auquel un dignitaire aussi éminent n'aurait certainement pas présidé, mais d'une manifestation de caractère solennel où il exerçait les fonctions habituelles de son ministère, et qui avait lieu dans un monument destiné au culte divin. Une inscription dont l'intérêt semble avoir

[1] *Op. cit.*, t. II p. 69 (inscr. 89, l. 4-6).

[2] me paraît être pour (). Les formules de même nature débutent généralement par l'interjection *i*.

[3] *Op. cit.*, t. II p. 4 (inscr. 7).

[4] La leçon est probablement fautive pour .

[5] Le texte est corrompu. Cf. *op. cit.*, t. II, p. 3 (inscr. 2, l. 2, et 4, l. 2).

[6] *Op. cit.*, t. II, p. 3 (inscr. 5).

[7] *Op. cit.*, t. II, p. 63 (inscr. 82, l. 89-90).

échappé à l'attention prouve en effet que les [hieroglyphes] étaient des dieux : [hieroglyphes] (sic) [hieroglyphes] [1] « (*Vous qui*) *allez et venez pour déposer des offrandes dans cette nécropole,* (*vous*) *tous qui entrez au temple des âmes sublimes pour y faire le sacrifice en son temps, dites mon bon nom auprès de ces dieux, étendez pour moi vos bras pendant le don d'offrandes royal, car je suis un homme à qui l'on fait cela*», (= digne de cela).

L'hésitation manifestée par M. Lefebvre à l'égard du sens réel de [hieroglyphes] est due, semble-t-il, à ce qu'il a considéré le *ḥtp dy nśw·t* comme un rite exclusivement funéraire [2], qui ne pouvait être exécuté que dans le tombeau. Il était pratiqué également dans les temples, pour les dieux [3]. D'autres textes du tombeau de Petosiris reproduisant en substance ceux déjà cités, relatifs à la fois à cette cérémonie et à l'appel du nom du mort au moment de la consécration de l'offrande, mais qui placent ces actes dans des lieux plus nettement définis, le confirment. [hieroglyphes] (sic) [hieroglyphes] [4] « *O tous prophètes, tous prêtres qui entrez pour faire le sacrifice dans le temple de Thot, seigneur d'Hermopolis, étendez* [5] *pour moi vos bras pendant le don d'offrandes royal et proclamez mon nom pendant la présentation de l'offrande*» [6]. [hieroglyphes] [7] « *O prophètes et prêtres* [*de Thot, seigneur d'Hermopolis qui entrez*] *au lieu saint* [8] *et faites le sacrifice ensemble*

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 3 (inscr. 6) ; duplicata p. 4 (inscr. 8).

(2) *Op. cit.*, t. III, p. 42, au mot *ḥtp*.

(3) A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 32. E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 165, 189, 406, 474 ; t. II, p. 55 ; t. III, p. 75, 247 ; t. V, p. 280 ; t. VII, p. 60, 207.

(4) G. Lefebvre, *op. cit.*, t. II, p. 89 (inscr. 126, l. 2).

(5) Les variantes donnent [hieroglyphes]. L'officiant, au moment où il faisait le *ḥtp dy nśw·t*, étendait le bras droit, la main largement ouverte, et laissait pendre l'autre le long du corps, [hieroglyphes].

(6) Lors de la présentation des offrandes alimentaires, dans les temples, qui précédait le plus souvent le *ḥtp dy nśw·t*, l'officiant récitait la liste des mets et boissons composant le repos du dieu et prononçait plusieurs fois le nom de celui-ci, au cours de l'énumération. C'est ce qu'on appelait [hieroglyphes] (A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 32 ; cf. E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 129, t. V, p. 153, t. VII, p. 114). Petosiris demandait, en somme, que son propre nom fût associé à celui du dieu afin de participer au bénéfice de l'offrande. Le fait est à rapprocher du vœu exprimé en faveur des morts dans les formules funéraires, pour que leur soient « accordées toutes choses bonnes et pures dont vit le dieu ».

(7) G. Lefebvre, *op. cit.*, t. II, p. 95 (inscr. 137, l. 2-3).

(8) [hieroglyphes] est évidemment un lapsus pour [hieroglyphes], qui désigne l'adyton. Au cas où, comme M. Lefebvre le pense (*op. cit.*, t. I, p. 193, note 5), *bt dśr* serait l'équivalent de *tꜣ dśr* « cimetière », il faudrait situer le temple de Thot dans la nécropole et non dans la ville même d'Hermopolis, ce qui est bien

dans le temple du filet [1], *dites mon bon nom auprès du dieu grand à chaque vision du dieu* [2] *et mentionnez mon* ka *lors de la ré*[*citation de l'hymne lauda*]*tif*».

Tous les textes précités s'éclairent mutuellement et se complètent. L'intervention du grand prêtre, inexplicable si le [hieroglyphes] était un tombeau, devient parfaitement normale et conforme aux attributions du chef du sacerdoce local s'il s'agit d'un temple : invoquant les « Âmes sublimes », il mêle à ses prières le nom du défunt, hommage suprême rendu à un homme dont la vie avait été un exemple de piété et de vertus morales. Cet honneur exceptionnel, qui plaçait en quelque sorte Petosiris au rang des dieux se légitime à la fois par les services qu'il avait rendus à la religion et par le pouvoir quasi royal qu'il paraît avoir exercé dans la principauté d'Hermopolis [3], en un temps troublé et anarchique, où l'autorité centrale défaillante ne se faisait plus que faiblement sentir dans les provinces de la Moyenne et de la Haute-Egypte.

La présence d'un temple parmi les tombeaux du champ des morts d'Hermopolis peut être considérée désormais comme certaine ; mais il reste encore à établir quelles étaient ces [hieroglyphes] « *âmes sublimes* », qualifiées de dieux, [hieroglyphes], auxquelles il était consacré. Une courte phrase empruntée au discours prononcé par les filles de Petosiris, devant la momie de leur père, pendant les funérailles, permet, je crois, de les identifier : [hieroglyphes] [4] « *la nécropole d'Ounit* (*Hermopolis*) *t'a reçu en paix et tu te réjouis auprès des âmes d'Hermopolis*». Le passage

peu vraisemblable ; aussi, la rectification paraît-elle nécessaire. L'expression écrite correctement se rencontre dans les titres sacerdotaux portés par Petosiris : [hieroglyphes] (*op. cit.*, t. II, p. 38, inscr. 62, l. 1 ; cf. p. 35, inscr. 61, l. 1 et p. 53, inscr. 81, l. 1-4), « Grand prêtre qui voit le dieu dans son naos, qui pénètre dans l'*adyton* et accomplit sa fonction en commun avec les grands prophètes ». Une faute semblable, [hieroglyphes] (*op. cit.*, t. II, p. 23, inscr. 56, l. 3) pour [hieroglyphes] figure dans un autre texte du tombeau.

(1) Il s'agit du temple de Thot, à Hermopolis. Le grand texte géographique d'Edfou indique, au sujet de cette ville que [hieroglyphes] « *Cœur-de-Râ* (*surnom de Thot*) *est là en* (*sa forme de*) *Thot, installé dans le temple du filet*» (*Le temple d'Edfou*, t. I, p. 341). Il semble que le sanctuaire devait son nom à un événement mythologique : Seth fut pris au filet à côté du temple du filet, [hieroglyphes] (A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 73, l. 21).

(2) Litt. « à chaque époque de voir le dieu ». Il s'agit de la cérémonie de l'ouverture du naos, très souvent décrite dans les textes et représentée sur les bas-reliefs des temples, qui mettait le grand prêtre en présence de la statue du dieu.

(3) M. Lefebvre a très opportunément comparé Petosiris à Imhotep, Téôs-l'Ibis et Amenhotep fils de Hapou, à qui furent décernés les honneurs divins, et remarqué que son tombeau mériterait le nom de temple funéraire (*op. cit.*, t. I, p. 9). Des visiteurs grecs, frappés de l'aspect particulier de ce monument l'ont en effet appelé ἱερόν (*op. cit.*, t. I, p. 23).

(4) *Op. cit.*, t. II, p. 62 (inscr. 82, l. 85-86).

est à rapprocher des paroles mêmes de Petosiris qui, parlant de son tombeau, dit : [hieroglyphs] [1] *«j'ai construit cette tombe dans ce cimetière à côté des Âmes sublimes qui s'y trouvent».* Ces inscriptions font sûrement allusion au temple des Âmes sublimes. Il s'ensuit que les noms de [hieroglyphs] et de [hieroglyphs] étaient communs au même groupe de divinités; sinon, il faudrait supposer que les Âmes de Khmounou avaient également un sanctuaire dans la nécropole, ce qui est peu vraisemblable, du moins incontrôlable, pour le moment ou, en dernière hypothèse, que Petosiris s'était réuni à elles, dans l'autre monde, après sa mort. Cette explication ne paraît pas fondée, car il est expressément question du cimetière. Il faut donc voir là une indication d'ordre purement matériel, exempte de toute idée mystique, la simple affirmation qu'il y avait, non loin du tombeau de Pétosiris, un édifice religieux dédié aux dieux primordiaux d'Hermopolis, où prêtres et dévots célébraient la mémoire du défunt au cours de leurs exercices pieux.

L'identité de nature entre les dieux cosmogoniques nés de Râ, enterrés à Edfou et à Thèbes, et les «Huit» d'Hermopolis implique naturellement que ceux-ci, mortels comme eux, avaient reçu la sépulture dans leur ville natale. Le [hieroglyphs] serait un temple contenant leurs tombes ou construit auprès d'elles, où l'on pratiquait leur culte funéraire. Il se peut qu'il y ait un rapprochement à faire entre ce monument et le [hieroglyphs] ou le [hieroglyphs], dont l'un, au moins, se trouvait dans une des parties de la nécropole sacrée d'Edfou (voir *supra*, p. 287-288). Ceci conduit à placer, toujours par analogie, le temple des Âmes sublimes dans le cimetière divin d'Hermopolis qui, de même qu'à Edfou, devait être situé à proximité de la nécropole de la ville ou en constituer un quartier réservé, apparemment non loin du tombeau de Petosiris et des catacombes des ibis sacrés. L'itinéraire suivi par la procession d'Horus, décrite à Edfou, place le [hieroglyphs] sur le chemin conduisant à la [hieroglyphs] qui, semble-t-il, renfermait le cimetière des faucons sacrés (cf. p. 290).

Le grand texte géographique d'Edfou donne le nom de la nécropole divine d'Hermopolis : on l'appelait [hieroglyphs] [2] *iw nsrnsr*, «Île de la flamme». Les textes religieux la mentionnent très souvent; elle est citée à plusieurs reprises dans les inscriptions du tombeau de Petosiris, dont quelques-unes fournissent à son sujet de précieuses indications, qui prennent un intérêt particulier en raison de leur origine. Elles ont évidemment sur les autres l'avantage d'exposer dans toute leur pureté les idées propres à la doctrine hermopolitaine et d'avoir échappé à la contamination dont celles-ci ont souffert ailleurs, par suite de leur adaptation à des concepts voisins, mais pourtant différents par certaines de leurs particularités.

[1] *Op. cit.*, t. II, p. 54 (inscr. 81, l. 13-14).
[2] *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 341.

C'est dans cette île, disait-on, que Râ était né, comme en témoigne le souhait fait en faveur de Petosiris : [hieroglyphs] [1] *«puisses-tu voir Râ au nouvel an, quand il atterrit en paix à Ḥeserit et traverse l'Île de la flamme, ce lieu où il est né».* Elle était située dans la nécropole sacrée d'Hermopolis. Sa position est déterminée à la fois par l'inscription géographique d'Edfou, le texte précité et un autre similaire : [hieroglyphs] [2] *«puissiez-vous voir Râ au nouvel an, lorsqu'il apparaît à Ḥeserit, ce lieu où il est né».*

Col. 33 [10]. — [hieroglyphs]. Ma traduction *«pulpe de dattes»* est absolument hypothétique. Les variantes [hieroglyphs] (col. 119), [hieroglyphs] (col. 134, 143), [hieroglyphs] (col. 143) ne fournissent aucun élément susceptible de mettre sur la voie d'une identification certaine. Les avis diffèrent beaucoup sur la signification de cette expression. Loret [3] pense qu'il s'agit de régimes de dattes; Brugsch [4] de la farine de dattes (Dattelmehl). Les auteurs du *Wörterbuch* [5] supposent, non sans réserve d'ailleurs, que ce sont les «noyaux» (??) (Kerne) de ce fruit.

Il n'y a là que pures conjectures. Le sens «farine de dattes» doit être écarté; il est exprimé par [hieroglyphs] [6]. Celui de «noyau» a été probablement suggéré par une analogie, au reste assez lointaine, avec [hieroglyphs] [7], var. [hieroglyphs] [8], qui ne peut guère se rapporter qu'à la graine de lin étant donné l'emploi qui en était fait en médecine.

La recette suivante du papyrus Ebers paraît enlever toute apparence de vraisemblance à une telle interprétation. [hieroglyphs] [9] «(*Î*)ny·t·w *de dattes pilé. Mettre dans un sac de toile. Mettre ce sac dans du* šb·t *que l'on a placé sur le feu, pendant une journée. Enlever l'écume. Vider ce sac. Mettre son (contenu) dans un vase* ḥnnw. *Ajouter de l'eau. Filtrer comme on le fait pour la bière. Boire pendant quatre jours».*

[1] G. Lefebvre, *op. cit.*, t. II, p. 63 (inscr. 82, l. 95-97).
[2] *Op. cit.*, t. II, p. 90 (inscr. 126, l. 4-5).
[3] *Rec. de Trav.*, t. III, p. 53.
[4] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86.
[5] T. I, p. 94.
[6] Pap. Ebers (édit. Wreszinski), XXIV, 2; XXX, 20; XXXII, 6; XXXIII, 18, etc. Pap. méd. de Berlin (édit. Wreszinski), II, 1,
[7] Pap. Ebers, LXXXVIII, 17-18.
[8] *Ibid.*, LXXXIII, 6. Pap. Hearst (édit. Wreszinski), XII, 15.
[9] Pap. Ebers, LIII, 12-15.

Il est raisonnable de croire que l'on se servait de pulpe et non de noyaux de dattes pour confectionner cette potion. Le breuvage formulé devait avoir une certaine analogie avec la bière, puisque l'on recommande de le filtrer comme celle-ci. La décoction des dattes dans le *šb·t*, qui paraît être une sorte de tisane de malt, le laisse supposer.

Un écrit grec attribué à Zosime le Panopolitain et souvent cité, ce qui me dispense de le reproduire, traite de la fabrication de deux types de bières. Les procédés employés sont ceux des vieux brasseurs de l'Ancien Empire [1]; l'un d'eux s'est perpétué jusqu'à nos jours en Haute-Egypte et en Nubie [2]. Certains détails fournis me font penser que le était la liqueur obtenue par le traitement des pains de malt moulu () [3], dont parle Zosime, avec de l'eau, et non fermentée. L'adjonction de dattes, très riches en sucre, dans le remède du papyrus Ebers, avait pour effet de provoquer une légère fermentation alcoolique.

M. Montet a grandement raison de rapporter aux opérations de la préparation de la bière certains tableaux représentant la mondation et le foulage des dattes [4] placés parfois à la suite des scènes de brasserie. Ces dattes fournissaient, croit-il, « la liqueur servant à parfumer la bière » [5]. Je ne partage pas son opinion, sur ce point, car les dattes ne dégagent aucun parfum particulier; du moins leur odeur n'est-elle pas suffisante pour aromatiser un liquide. Leur emploi en l'occurrence est à rapprocher d'un détail de fabrication indiqué par Zosime. M. Montet y a songé. Il estime qu'elles servaient à préparer ce qu'il appelle le *šgnn*, lequel ne serait autre chose que l'eau sucrée dont parle l'auteur ancien et servait à parfumer la bière [6]. La comparaison est juste quant au fond; l'explication qui l'accompagne est moins satisfaisante et a besoin d'être complétée.

Les dattes écrasées étaient mélangées avec les pains faits de farine d'orge germée (malt) et délayées en même temps qu'eux. L'eau dont on les arrosait pendant le brassage se chargeait de la glycose qu'elles renferment en forte quantité et remplaçait l'eau sucrée mentionnée dans le texte grec et nécessaire pour produire la fermentation.

(1) Voir à ce sujet, P. Montet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, p. 242-254.

(2) L. Borchardt, *Die Dienerstatuen aus den Gräbern des alten Reiches*, ap. *Ä. Z.*, t. XXXV, p. 128 et suiv.

(3) Pap. Ebers, LXXXIV, 14; XCVII, 1. Il y a évidemment affinité entre ce mot (var. ?) et (var. ?). Je crois en conséquence qu'il faut y voir le nom des pains de farine d'orge germée employés, suivant Zosime, pour la fabrication de la bière et dont la confection est figurée sur les bas-reliefs de l'Ancien Empire.

(4) L'opération du foulage des dattes est représentée sur un bas-relief de l'Ancien Empire montrant un homme piétinant les fruits contenus dans un grand vase. Elle est appelée , A. Wiedemann und B. Pörtner, *Altaeg. Grabreliefs aus der Grossherzogl. Altertümer-Sammlung zu Karlsruhe*, p. 27 et pl. VI.

(5) *Op. cit.*, p. 250.

(6) *Op. cit.*, p. 254.

Il faut se garder de prendre la prescription διάλυε ὕδατι γλυκεῖ [1] « *dissous* (*les pains*) *avec de l'eau sucrée* » au sens moderne. Le sucre, σάκχαρ, σάκχαρον, était inconnu au temps de Zosime (fin du IIIe ou début du IVe siècle av. J.-C.). Son usage s'est répandu seulement au Ier siècle de notre ère. On employait à sa place, suivant les cas, le miel, ou le principe sucré du raisin ou de certains fruits. La préférence donnée à la datte était toute naturelle dans un pays où elle se récolte en abondance.

Le sujet mériterait un examen plus approfondi. Je l'ai abordé à seule fin de définir dans la mesure du possible la nature de l'*iny·t n bnr* fréquemment nommé dans les traités médicaux [2] et dont les déterminatifs habituels, • et plus rarement [3], ne permettent pas de décider. Il me paraît résulter de ce qui précède que ce devait être des dattes réduites à l'état de pâte, comme l' عجوة actuelle, par opposition aux dattes fraîches, [4], ou sèches, [5].

C'est sans doute ainsi qu'il faut l'entendre dans le rituel. La matière préparée pour le moulage de la statuette de Sokaris devait nécessairement présenter des qualités de plasticité appropriées à son emploi, lesquelles auraient été considérablement diminuées par l'incorporation de noyaux de dattes à la terre, dans la proportion de plus de quatre parties contre sept, à moins qu'on les eût préalablement broyés. En ce cas, l'auteur, dont la minutie se manifeste souvent pour des détails d'importance secondaire, n'aurait pas manqué de le signaler, ainsi qu'il l'a fait à propos des aromates et des pierres précieuses qui, précise-t-il, devaient être pulvérisés, (col. 48 et 51) , (col. 142 et même passés dans un linge, (col. 49), ou pulvérisés et criblés, (col. 140).

Col. 33 [11]. — . La quantité d'encens notée est inexacte. Elle était en réalité de « 2 *mesures* $^1/_3$ », comme il ressort du total et du texte correspondant de la col. 119 : . V. Loret et H. Brugsch ont rectifié l'erreur. Le premier, toutefois, restitue à la place qui devrait occuper la fraction omise. L'original est intact en cet endroit. On y lit très nettement .

Je signalerai en passant que deux autres duplicata du même passage portent (col. 136-137) et (sic) (col. 144). La substitution du mot *ḫry* à *ʿnty* est singulière, car les gommes-résines ainsi nommées n'ont rien de commun. Les quantités indiquées sont aussi différentes. Ces variantes

(1) Je cite l'édition Berthelot-Ruelle, *Coll. des anc. alchim. grecs*, t. II, p. 372.

(2) Pap. Ebers, XVII, 10; XXIV, 5, 19; XXXVI, 10; XXXVII, 1; XXXIX, 3; XLII, 8; XLIX, 9, 10, etc. Pap. méd. de Berlin, I, 1; III, 1.

(3) et figurent seulement au rituel, peut-être par abus et par confusion avec le nom d'une partie d'une autre plante, , A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 74 *b*, l. 32-33.

(4) Pap. Ebers, IV, 2; XV, 7; XXI, 1; XLIV, 11, 21; XLIX, 10, 17; L, 18, etc.

(5) *Ibid.*, III, 5; IX, 5.


BIBLIOTHÈQUE DE BORDEAUX

peuvent difficilement être portées au compte du copiste ou du graveur. Elles dénoncent l'existence de plusieurs manuscrits dont le scribe, auquel nous devons l'exemplaire du rituel gravé à Dendara, se serait servi pour établir cette version. Il semble en outre qu'elles soient de nature à nous fournir une indication approximative sur l'âge des écrits compilés. Le terme *ʿnty* paraît en effet au Nouvel Empire; *ḫry* a été au contraire introduit dans la langue à une date beaucoup plus récente.

Col. 34 [12]. — . La restitution est faite d'après le double de ce passage (Col. 120). est probable. Toutefois, la présence du démonstratif *ipn* après paraît un peu insolite. Il ne serait logiquement à sa place que si l'énumération des aromates auxquels il se rapporte avait été donnée préalablement, alors qu'elle se trouve plus loin (col. 48). Le parallélisme des phrases qui composent cette partie du texte ne laisse pas le choix pour un autre mot, et la dimension de la lacune ne permet pas de supposer qu'un signe ait pu être inséré entre et .

Cette anomalie est due, je crois, à une négligence de rédaction. C'est une nouvelle preuve que l'exemplaire de l'inscription qui nous est parvenu est composé d'extraits empruntés à des ouvrages plus développés. Les redites qu'on y rencontre marquent son manque d'homogénéité. Le présent paragraphe a probablement subi une amputation qui a fait disparaître les noms des aromates. L'abréviation est évidente lorsqu'on le compare au premier paragraphe du livre VII (col. 133 et suiv.), qui en fournit une version beaucoup plus complète, sauf au début, légèrement différent. Ainsi qu'il l'a fait parfois, le scribe, après avoir pratiqué une coupure dans le texte, a sans doute omis de remanier la phrase, afin de lui donner le tour imposé par cette suppression, et laissé subsister le démonstratif *ipn,* qui avait perdu par suite toute signification. Dans un passage presque identique, à la col. 120, où, comme ici, les aromates ne sont pas désignés nommément, on a écrit : .

J'avais d'abord songé à restituer . Cette solution, séduisante *a priori,* et qui aurait rétabli les choses dans l'ordre, ne peut-être adoptée, car la mesure est appelée . Son nom est donné sous la forme pleine à la colonne 102 du rituel, à propos du mesurage de l'orge du Khenti Amentit : «*prendre une mesure* khai, *prendre* 2 hin *d'orge de cette orge, du* hin *de la valeur de* 5 deben». Sa capacité était de $^{1}/_{3}$ de *hin* (col. 33, 54 et suiv., 59, 134-135) Il n'y a nul motif de penser que correspond à la fois, dans le rituel, à et à . Il semble au contraire que l'on se servait d'une seule mesure pendant les mystères. Il en est question à la col. 59 : [1]. C'est d'elle, précisément, que l'on se servait,

(1) Brugsch, qui a mal compris le sens de ce passage (*Ä. Z.,* t. XIX, p. 97) compare à dans son *Dictionnaire hiéroglyphique,* t. I, p. 49-50, où il cite comme exemple de notre texte (col. 59), qui n'est nullement probant.

le 12 Khoiak, dans cette même «*Place du piochage de la terre*», pour mesurer l'orge du Khenti Amentit, suivant le passage précité (col. 102), où elle est nommée .

Col. 34 [13]. — . Le sens littéral de ces trois phrases est clair, mais il se peut que l'acte lui-même ait une signification mystique. La forme d'œuf donnée à la matière et l'enveloppement dans des branches de sycomore symbolisent vraisemblablement la gestation du dieu. Il semble qu'il y ait lieu de rapprocher cette pratique de l'explication donnée aux col. 97-98 du rôle allégorique des branchages de sycomore :

«*quant à chacun des sept jours que ce dieu passe, après son ensevelissement, sans être enterré, depuis le 24 Khoiak jusqu'à la fin du mois, lorsque ce dieu repose sur des rameaux de sycomore, à la porte de Mendès supérieure* [1], *ils sont pour les sept jours* (sic) *qu'il resta dans le sein de sa mère Nouît, alors qu'il y était en gestation : un jour est pour un mois, les* (*rameaux de*) *sycomore* [2] *sont pour Nouît*».

L'œuf contenant le dieu à l'état embryonnaire et les branches de sycomore, personnifiant Nouît, qui l'entourent, me paraissent appartenir à une conception de même nature. On notera que la préparation de la matière qui devait être moulée était faite en présence de la statue de la déesse, désignée sous le nom de «Grande, créatrice des dieux» (col. 121, 123), laquelle est représentée aussi accroupie devant le moule de Sokaris, veillant son fils dont le corps va être reconstitué. Toutefois, il n'est pas permis de conclure avant d'avoir établi le sens, difficile à déterminer, de , qui définit le rôle attribué aux rameaux de l'arbre sacré.

Col. 35 [14]. — . Ce mot ne s'est rencontré jusqu'à présent que dans le rituel, où il est employé une autre fois (col. 121) mais sous une orthographe différente. La forme en est suspecte, par la présence de , qui ne figure pas dans la variante.

Loret [3] l'a rendu par «se faire». Si je saisis bien sa pensée, il a compris que la matière, après avoir reçu la forme d'un œuf, était mise dans le vase *ḥnk* et enveloppée de branchages jusqu'à ce qu'elle eût pris la consistance convenable pour être moulée ou que le mélange intime des substances qui la composaient se fût opéré. On laissait en effet passer quatre jours, du 12 au 16 Khoiak, avant de la placer dans le moule (col. 116 et 121).

(1) Voir col. 79 et 128-129. (2) Litt. : «les sycomores». (3) *Rec. de trav.,* t. III, p. 53.

La traduction de Brugsch[1], « stützen », procède d'un point de vue tout différent. Elle semble marquer que les *ˁḥm·w* de sycomore, — des « feuilles de sycomore » (Blätter vom Sykomorenbaum) selon lui, — étaient destinées à caler la matière dans le vase (lege Blätter von Sykomorenbaum rings herum, um es zu stützen).

L'interprétation donnée par le *Wörterbuch*[2], « bedecken, verhüllen (mit Zweigen) », n'est pas satisfaisante : « couvrir, envelopper » est déjà exprimé implicitement par le verbe « *entourer* » qui précède. C'est du résultat de cet enveloppement qu'il s'agit.

L'examen du passage correspondant des col. 120-121 apporte peu de clarté, si ce n'est sur un point : il établit d'une façon plus précise que la matière était recouverte de branches de sycomore avant d'être déposée dans le vase *ḥnk*, .

Loret a lu ici [3] le mot qui nous occupe, forme reproduite au *Wörterbuch*. La leçon est incertaine. Le haut du est détruit. Il était déjà dans cet état lorsque Dümichen et Mariette ont copié l'inscription ; Loret n'a donc pu le voir intact, et sa lecture n'est qu'une simple restitution. Les pattes de l'oiseau, très bien conservées, appartiennent apparemment à un ; celles du ne sont pas semblables. La forme du bas du corps, encore visible, confirme cette impression.

La restitution *skm* est sans doute due au fait que l'on a considéré de comme une faute de gravure pour . L'erreur ancienne est possible ; elle s'est produite par deux fois, en effet, dans le mot , à la col. 79. Mais l'aspect du signe mutilé transcrit ne permet pas de maintenir la leçon ; et, comme le texte est de toute façon incorrect, il est possible que le qui figure dans le premier exemple ait été omis dans l'autre.

L'opération qui retient notre attention est décrite de nouveau plus loin, sommairement et en termes différents : (col. 136), « *on le travaille*[4] *comme il convient ; on l'enveloppe entièrement de branches de sycomore pour qu'il . . .* ».

[5] est une variante de ; y est écrit pour (cf. ,). La phrase prend ici un sens précis : « *on le travaille comme il convient ; on l'enveloppe de branches de sycomore pour qu'il s'amollisse* ». Les branchages étaient placés autour de la matière afin de la maintenir dans l'état d'humidité nécessaire pour l'usage auquel on la destinait.

(1) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86.

(2) T. IV, p. 318.

(3) *Rec. de trav.*, t. V, p. 90.

(4) Le pronom se rapporte à l'ensemble des matières désignées auparavant et qui, après avoir été, mélangées, seront mises dans le moule de Sokaris.

(5) Dans la copie partielle du texte éditée par Brugsch (*Rec. de mon.*, t. I, pl. XV), le mot est écrit fautivement .

Est-il possible de ramener et à cette forme ou, plus exactement à son factitif ?

La présence insolite de dans le premier s'expliquerait assez normalement par une mauvaise transcription de l'écriture cursive de deux réunis en ligature et confondus avec un : ; l'échange du et du est habituel à l'époque ptolémaïque. Le problème reste insoluble pour , qui serait amputé de sa terminaison.

L'inscription, il est vrai, a subi en plusieurs points des altérations souvent aussi graves, ce qui autoriserait à taxer le graveur de négligence. L'argument est un peu trop facile. Il est dangereux d'introduire des corrections dans un écrit de cette nature, à moins que les éléments n'en soient tirés du texte lui-même. Or la faute serait double ici, et nous n'avons pour l'établir qu'un mot d'apparence différente, qui peut être un doublet ou un synonyme, mais peut avoir aussi une autre signification.

Il y a, au papyrus médical Edwin Smith, un mot que J. H. Breasted[1] a traduit par « *mourning, sadness, to mourn* », le comparant à de la stèle de la famine (l. 1-2) et à des *Aventures de Sinouhit* (R. l. 9), dont il cite un autre exemple, , au papyrus 10.188 du British Museum[2] et au *Livre des morts*[3], où il est mis en parallèle avec . Il marque chaque fois un état d'accablement, d'affaissement, d'amollissement physique.

Le rapport de valeur entre et du *Livre des morts* semble être le même qu'entre et , de notre rituel. L'indication n'est pas négligeable. Elle paraît établir la synonymie, du moins approximative des deux termes et met peut-être sur la voie de la correction à faire : , . *Sk;m* pourrait être, en ce cas, le factitif de du papyrus Smith.

Une réserve toutefois s'impose, si l'on considère la façon dont l'exemplaire du rituel qui nous est parvenu a été composé. Il est formé d'extraits tirés de manuscrits d'origine et d'âges différents. L'auteur les a assemblés sans se soucier d'unifier les leçons divergentes. *G;nn* se rencontre précisément dans un passage où se trouvent des variantes notables et qui paraît être emprunté à un texte plus récent. Or, il n'est pas impossible que l'interprétation mystique de certaines pratiques ait été défigurée par les scribes au cours du temps. *G;nn*, dont le sens est précis, marque une conception d'ordre strictement matériel : les branchages dont on enveloppe la matière sont destinés à la conserver dans un état de plasticité convenable. Mais la forme d'œuf donnée à celle-ci et les rameaux de sycomore qui, comme je l'ai fait observer (p. 301,

(1) *The Edwin Smith surgical papyrus*, p. 296-297. La forme plus récente a été relevée par Brugsch, qui l'a rapprochée de , *Dictionnaire hiérogl.*, t. VII, p. 1297.

(2) W. Budge, *Facsimiles of egyptian hieratic papyri in the British Museum*, pl. XII, l. 13 et p. 20.

(3) Chap. VII, Ca, l. 3, édit. Ed. Naville.

rem. 13), symbolisent Nouit, d'après une indication fournie par le texte lui-même (col. 98), peuvent avoir eu, d'autre part, antérieurement, une signification allégorique se rapportant à l'acte initial de la reconstitution du corps du dieu, l'incubation de l'œuf d'où il sortira, et qui serait incompatible avec l'idée exprimée par *Gꜣnn*.

La comparaison des textes parallèles, [hiéroglyphes] (col. 120-121) et [hiéroglyphes] (col. 136), met en relief une différence capitale. Dans le second, le mot *swḥ·t*, « œuf », a été remplacé par un paronyme *swḥ*, « envelopper ». N'est-ce point par manque de compréhension et corruption de la version primitive? — d'où, comme corollaire la substitution de [hiéroglyphes] à [hiéroglyphes], [hiéroglyphes]. Il semble difficile d'attribuer une autre cause à cette double modification.

S'il en est ainsi, comme je le crois, [hiéroglyphes] pourrait être un vieux mot tombé en desuétude. Les scribes ptolémaïques, n'en connaissant plus le sens, l'auraient pris pour un synonyme de *Gꜣnn*.

J'ai envisagé jusqu'à présent la question sous deux aspects : synonymie de [hiéroglyphes] avec [hiéroglyphes]; possibilité d'une faute de gravure ([hiéroglyphes] étant écrit pour [hiéroglyphes]) qui permettrait peut-être de rattacher la première forme à [hiéroglyphes], dont la signification est analogue à celle de *gꜣnn*. Mais, on vient de le voir, il paraît résulter assez nettement du rapprochement des passages précités que la leçon [hiéroglyphes] est postérieure et sans rapport de sens avec [hiéroglyphes]. Il faudrait donc en dernière hypothèse, — la variante [hiéroglyphes], manifestement incomplète, ne pouvant être transcrite [hiéroglyphes] ainsi qu'on l'a fait, — admettre que ce terme est régulièrement écrit et doit être lu *śkꜣś* (*śgꜣś*).

On trouve au *Rituel de la veillée d'Osiris*, à Edfou, un verbe [hiéroglyphes] [1] auquel M. Junker a reconnu le sens de « Gebären » [2]. Malgré les singularités graphiques de ce document, l'orthographe [hiéroglyphes] pour [hiéroglyphes] est faite pour surprendre. Les mots appartenant à la racine *mś* y ont d'ailleurs conservé leur forme traditionnelle [hiéroglyphes]. On peut dès lors se demander si [hiéroglyphes] n'est pas plutôt ici un *gś* qu'un *m*; le trait distinctif, qui est très souvent omis, manque parfois aussi dans ce texte : [hiéroglyphes] [3], [hiéroglyphes] [4]. Il serait en ce cas possible que [hiéroglyphes] *śkꜣś* (?) fût apparenté à [hiéroglyphes] *gś* (?), dont il serait le factitif.

(1) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 211. Mon édition, établie d'après des estampages très effacés, porte [hiéroglyphes], leçon également adoptée plus tard par M. Junker (*Die Stundenwachen in den Osiris mysterien*, p. 87, 15). Une collation récente m'a permis de constater qu'il ne manque aucun signe. Le texte porte exactement [hiéroglyphes] (voir *Edfou*, t. XI, pl. CCXC, l. 16). Le [hiéroglyphes] est figuré par un simple trait, de même qu'en plusieurs points de cette partie de l'inscription (voir *op. cit.*, t. XI, pl. CCXC, l. 16, et pl. CCXCI, l. 15).

(2) *Stundenwachen...*, p. 25 et 87.

(3) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 220, et t. XI, pl. CCLXXXVI, l. 9.

(4) *Op. cit.*, t. I, p. 212, et t. XI, pl. CCXCI, l. 17.

Le mot *gś* (?), à en juger par le contexte, semble être en rapport avec l'idée de « naissance » ou de « renaissance » : [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes], *« il est advenu que le dieu s'est rendu à son pays, au lieu du début des temps où il fut enfanté, où Râ l'a créé, (car) chacun de ces dieux* [1] *parvenu à sa vieillesse par les* mesou [2], *il* [3] *va à son nome où il est .....* [4], *le pays du commencement des temps, où il a été créé par Râ, (où) il a vécu, a été petit et devint adolescent »*.

Le parallélisme des deux propositions fait ressortir un rapport de sens assez étroit entre [hiéroglyphes] de la première et [hiéroglyphes] de la seconde; je ne pense pas, néanmoins, qu'il y ait identité absolue. D'autres exemples seraient nécessaires pour établir la valeur réelle de *gś*(?). Le *Rituel de la Veillée d'Osiris* est un très vieux livre qui remonte à l'Ancien Empire. La seule version connue a été remaniée, du moins dans la forme, sous les premiers Lagides. Elle contient bon nombre d'expressions archaïques, mais aussi d'abondantes erreurs. De même que le *Rituel des mystères*, également fort ancien, cet ouvrage a beaucoup souffert du fait des copistes et des sculpteurs et doit être utilisé avec une extrême prudence, comme tous les textes épigraphiques. Car si les scribes ont trop souvent altéré les documents manuscrits, les inscriptions qui décorent les temples ont été par surcroît maltraitées par des dessinateurs et des graveurs illettrés ou négligents. La lecture *śkꜣś* et *gś* de [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] reste donc conjecturale, faute d'éléments de comparaison et de contrôle, et il faut renoncer par conséquent, pour le moment, à établir un lien certain entre ces mots. Mais comme les déterminatifs [hiéroglyphes] (homme) et [hiéroglyphes] (femme) — entre lesquels il n'est pas toujours fait de différence dans l'épigraphie ptolémaïque — accompagnent seulement un petit nombre d'expressions relatives à la faiblesse, la lassitude, la mollesse ou à la conception et à la grossesse, leur emploi ici laisse un champ restreint aux interprétations probables. [hiéroglyphes] peut désigner l'état de la matière préparée pour la fabrication de la statuette de Sokaris et défini par [hiéroglyphes] dans la rédaction récente, ou bien se rapporter au résultat supposé de l'opération mystique à laquelle cette

(1) [hiéroglyphes] est pour [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], par suite de la chute du [hiéroglyphes]; cf. ⲚⲞⲨⲦⲈ.

(2) La disparition presque complète du petit signe placé au-dessus du pluriel, dont il ne reste que des débris informes (ce n'est certainement pas un [hiéroglyphes]), ne permet pas de reconnaître la signification du mot *mś·w*. Je crois qu'il faut entendre par là les transformations successives par lesquelles le dieu passait avant d'atteindre la vieillesse. On comparera les différents aspects symboliques donnés à Râ, dans les tableaux astronomiques des temples gréco-romains, pour chacune des heures du jour : à la première, il est représenté sous les traits d'un enfant et prend ceux d'un très vieil homme à la douzième.

(3) On remarquera le changement de nombre des suffixes : « chacun de ces dieux parvenu à *sa* vieillesse, *ils* vont ... ». Le pronom *śn* s'accorde avec *nṯ(r) nb* considéré comme un pluriel par syllepse.

(4) Lire : [hiéroglyphes].

matière était soumise. Façonnée en forme d'œuf, celle-ci était entourée de rameaux de sycomore, qui personnifiaient Nouit (col. 98) et demeurait enfermé dans cette enveloppe pendant plusieurs jours, pratique qui paraît symboliser la conception du dieu au sein de sa mère, comme il est dit plus loin (col. 98), à propos de la station que l'on faisait faire à l'image d'Osiris sur une litière de branches de sycomore, avant de l'enterrer, le temps « *qu'il a passé dans le ventre de sa mère Nouit lorsqu'il a été conçu en lui* ».

Les raisons exposées précédemment semblent plutôt favorables à la seconde, explication ; elles seraient décisives si du *Rituel de la Veillée d'Osiris* et ont une signification commune ou voisine.

Il est en tout cas parfaitement clair que les traductions « se faire », « stützen » proposées par V. Loret [1] et par H. Brugsch [2], — de même que pour [3], — ou « bedecken, verhüllen » du *Wörterbuch* [4] ne sont pas fondées.

Celle que j'ai adoptée est provisoire. Elle s'appuie, faute de mieux, sur la variante *g;m* de la col. 136, dont le sens est indubitable, mais qui a pour origine une interprétation tardive et probablement fautive du texte primitif.

§ 2. — 35 … 36 …

§ 2. — 35 Quant à ce qui en est fait à Busiris, on y exécute le travail [1] le 14 Khoiak (*sic*) [2]. Mettre dans ce moule, le 16 Khoiak. 36 On le retire le 19 Khoiak. [Faire sécher] en exposant au soleil tout le jour [3]. On lui fait l'étoffe *djait* de ce jour [4]. Ensevelir le 24 Khoiak ..... [5] l'enterrer, le dernier jour de Khoiak [6], dans la crypte qui est sous le perséa [5], au lieu des plantes *nebeḥ*.

Col. 35 [1]. — Loret [6] traduit ainsi le début du paragraphe : « A Mendès, on fabrique l'objet au mois de Khoiak, jour 14e ». Brugsch [7] rapporte à de la

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 53.
(2) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86.
(3) *Rec. de trav.*, t. V, p. 93 ; *Ä. Z.*, t. XIX, p. 100.
(4) T. IV, p. 318.
(5) *Sic.* Le mot *išd* est généralement employé au pluriel dans le rituel.
(6) *Rec. de trav.*, t. III, p. 53.
(7) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86.

col. 31 : « Betreffend das, was mit ihm (dem Kügelchen) geschieht in Busiris ».

L'extrême concision du texte le rend ambigu et incohérent. La teneur du premier membre de phrase est à peu près la même qu'aux paragraphes du livre II qui suivent la description de la cuve-jardin, du moule du Khenti Amentit et du bassin du lambeau : , ou , « *on en fait* », « *on fait* », ce qui a trait évidemment aux ustensiles désignés auparavant et qui servaient à une série d'opérations en étroite connexion. , « *est fait avec lui* », « *on en fait* », paraît donc être de même, ici, en rapport avec le moule de Sokaris dont il vient d'être parlé, et, non des substances diverses dont il sera rempli et de leur mode d'emploi. Il est d'ailleurs question du premier immédiatement après : « *mettre à l'intérieur de ce moule* ».

Toutefois, la suite : « On le retire le 19 Khoiak. [Faire sécher] en exposant au soleil », a pu faire croire aussi qu'il est question de la matière mise au moule, puis retirée et séchée après avoir pris la forme du dieu. Il est peu vraisemblable qu'il en soit ainsi et surtout qu'il s'agisse de ce qui est appelé , mot auquel Brugsch a donné un sens qu'il n'a pas (voir à ce sujet, col. 31, rem. 1).

J'ai déjà dit combien il est difficile parfois de dégager la signification exacte de certains passages du texte obscurcis par un vice de rédaction ou par la brièveté exagérée de l'exposé, que des fautes et des omissions de mots achèvent de défigurer. L'explication doit en être cherchée dans les parties plus développées du rituel et plus proches de la rédaction originelle.

Ce paragraphe, ainsi que le premier du même livre, présente des anomalies résultant de coupures faites sans discernement et qui en rompent l'unité. Le suffixe de n'a aucun lien logique avec ce qui précède. Il n'est possible de voir à quoi il se rapporte que par comparaison avec la description de l'opération donnée plus loin en détail, (col. 92 ; cf. col. 126) [1] et qui apporte la preuve qu'il s'agit ici du démoulage de la statuette du dieu, dont l'ensevelissement et l'inhumation sont mentionnés ensuite. La phrase etc., d'autre part, ne peut concerner que cette image.

, « *on fait le travail avec lui* », s'applique au moule. ne signifie nullement « *l'objet* », en quoi Loret, à diverses reprises, a cru reconnaître une allusion à la statuette du Khenti Amentit et à celle de Sokaris (voir p. 272, rem. [2]).

Col. 35 [2]. — . La date indiquée est-elle erronée ou faut-il lire ? Les pratiques dont nous avons ici une description très écourtée sont mentionnées de nouveau tout au long aux col. 116 et suiv. Il y est dit que la matière destinée au moulage de l'image de Sokaris était préparée le 12 du mois façonnée en forme d'œuf et entourée de branchages de sycomore, elle était placée ensuite

(1) De même, à propos du Khenti Amentit : (col. 111).

dans un vase d'argent, où elle restait jusqu'au 16, avant d'être enfermée dans le moule. Cette version est certainement plus correcte que l'autre. Les cérémonies des mystères commençaient ce jour-là, qui était consacré au dosage et au mélange des substances dont les images sacrées étaient faites.

Col. 36 [3] — [hiéroglyphes]. Loret [1] : « *l'en retirer au mois de Khoiak, jour* 19e, *au coucher du soleil* »; Brugsch [2] : « *es werde herausgenommen am* 19. *Choiak gegen den jeweiligen Untergang der Sonnenscheibe* ».

Un mot manque après [hiéroglyphes], car la date du 19 figure en deux autres passages, col. 92 et 126, et [hiéroglyphes] ne présente pas un sens complet. Il s'agit du séchage de la statuette au soleil (voir col. 20, rem. 12). Trois formules sont employées en pareil cas dans le rituel : [hiéroglyphes] (col. 20), [hiéroglyphes] (col. 25; cf. col. 126 et 128), [hiéroglyphes] (col. 113). La présence de la préposition [hiéroglyphes] permet de rétablir le texte dans son intégrité. Elle laisse le choix entre ⟨[hiéroglyphes]⟩ [hiéroglyphes] « [*mettre à sécher*] *en exposant au soleil* » ou ⟨[hiéroglyphes]⟩ [hiéroglyphes] « *sécher en exposant au soleil* ». La seconde rédaction me paraît préférable en ce qu'elle s'adapte mieux à la forme concise donnée au texte.

Le dessinateur distrait a commis un bourdon en traçant l'épure de l'inscription. Il a passé le membre de phrase compris entre [hiéroglyphes] *psḏ(w)*, qui est le chiffre 9, et [hiéroglyphes], confondant le premier [hiéroglyphes] avec le déterminatif de *šww*. J'ai déjà signalé (col. 18-19, rem. 3) une omission de même origine; on en trouvera une autre dans le présent paragraphe, col. 36, rem. 6.

Col. 36 [4]. — [hiéroglyphes]. La nature de cette opération a été mal définie. Loret [3] a rendu la phrase par « *mettre sur lui le voile du jour* », sens qu'elle n'a certainement pas. Brugsch [4] l'a comprise différemment : « an welchem Tage ihm das Gewebe für die Leichenumhüllung vom 24. Choiak gemacht wird », lui annexant [hiéroglyphes], qui en est indépendant.

Cette *ḏ3.t* était fabriquée le 21 Khoiak, [hiéroglyphes] (col. 93). Elle est distincte de la [hiéroglyphes] (col. 50-51), tissée en l'espace de 24 heures, du 20 au 21 Khoiak.

Il semble que ce soit une pièce d'étoffe de dimensions assez grandes et non une simple bandelette; car, lors de la préparation de la matière qui sera mise dans le moule de Sokaris, la terre, contenue dans un coffret, était placée devant la déesse Shentit sur un [hiéroglyphes] (col. 117). Le mot est remplacé par [hiéroglyphes] *mnḫ* dans la description de la même opération concernant le Khenti Amentit (col. 102).

[1] *Rec. de trav.*, t. III, p. 53. [2] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86. [3] *Loc. cit.* [4] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86.

Col. 36 [5]. — [hiéroglyphes]. Les courtes lacunes qui coupent le texte le rendent inintelligible. Brugsch [1] l'a reconstitué comme suit : « *der eine (Tag) bezeichnet seinen Eintritt,* [*der andere seinen Ausgang*]- », ce qui correspond à [hiéroglyphes]. Cette restitution est bien aventureuse. Elle ne trouve sa justification dans aucune autre partie du rituel et n'a pas le moindre rapport avec ce qui précède et suit. En outre, [hiéroglyphes] *pr* ne signifie pas « *entrer* », mais l'inverse : « *sortir* ».

Col. 36 [6]. — [hiéroglyphes] est une faute pour [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]. Une erreur semblable a été déjà relevée à la col. 28, rem. 1 : [hiéroglyphes], au lieu de [hiéroglyphes].

§ 3. — 36 [hiéroglyphes] 37 [hiéroglyphes]

§ 3. — 36 Quant à ce qu'on en fait dans le nome Memphite, [c'est] semblable [à ce qui] (est fait) 37 à Busiris.

§ 4. — 37 [hiéroglyphes]

§ 4. — 37 Quant à ce qu'on en fait à Diospolis Parva, c'est semblable à ce qui (est fait) dans le nome Memphite.

§ 5. — 37 [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes]

§ 5. — 37 Quant à ce qu'on en fait [à] Cusae, c'est semblable à ce qui (est fait) dans le nome Memphite.

§ 6. — 37 [hiéroglyphes]

§ 6. — 37 Quant à ce qu'on en fait dans le nome Athribite, c'est semblable à ce qui (est fait) à Cusae.

[1] *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86.

LIVRE IV

37 LISTE DES DIEUX PARÈDRES [2] [1] DE LA MAISON DE SHENTIT, SANS OMISSION, CHACUN [DÉSIGNÉ] PAR SON NOM [2].

Shentit résidant à Busiris. Shentit résidant en Abydos. Meskhenit. Semenkhit. Horus. Thot. Isis. Nephthys. Les deux *Djerti*. Les deux pleureuses. Les Enfants d'Horus. Les enfants de Khenti iouti [3]. Har-merti [3]. Har-ounem-afou [4]. 39 Khnoum. Her [.....] [5]. [La Grande (?)], créatrice des dieux [6]. Les quatre Meskhenit [7]. Les dieux du pavillon de l'atelier funéraire [8]. [.............] ennemis. Les dieux sur leurs supports [9]. Horus sur sa colonnette. Les gardiens du lit (funéraire) [10]. Les deux dieux gardiens de [la chambre (funéraire) (?)] [11]. Les deux *Keraou* [12]. Les statues des rois de la Haute et de la Basse-Egypte [13].

Col. 37 [1]. — La plupart des dieux nommés dans cette liste sont ceux qui, à des titres divers, assistent habituellement Osiris mort ou président à sa reconstitution. Ils n'ont pas de caractère local dans ces fonctions et figurent dans chaque temple où

(1) *Sic.* L'emplacement réservé pour les traits du pluriel, derrière le personnage, a été laissé en blanc.

(2) [hiéroglyphes] désigne la neuvaine des dieux et, par extension, quel qu'en soit le nombre, les dieux associés au culte de la divinité principale d'un temple.

(3) L'Horus de Pharbaetus (Horbeit).

le culte osirien tient une place importante. Les autres participent spécialement aux opérations des mystères ou, tels les « dieux sur leurs supports » et les statues des rois divinisés, prennent rang, en général, dans les cortèges religieux des différents cultes.

Col. 37-38 [2]. — [hiéroglyphes]. La restitution [hiéroglyphes] est faite d'après la colonne 45. Loret a interprété ce passage par « *ne pas s'arrêter* (*avant d'avoir nommé tous les dieux*) *chacun par son nom* » [1]. La traduction de Brugsch, « *ohne dass eine fehlt* » [2], pour [hiéroglyphes], est assurément plus vraisemblable. *ꜣb*, signifie bien « arrêt, pause, cesser, suspendre », mais je ne vois pas pourquoi on aurait prescrit de nommer tous les dieux sans s'interrompre, car la liste n'était pas destinée à être lue à haute voix, pas plus que les autres livres du rituel, lequel est purement descriptif. Il ne renferme en effet aucune des prières ou des formules récitées pendant les cérémonies sauf en un seul cas (col. 123-124), où le prêtre *fekti* prend la parole pour dire : « Je suis Horus, qui vient à toi, Puissante; je t'apporte ces (choses) de mon père ». *Tm ꜣb šn* (le pronom *šn* se rapporte à [hiéroglyphes] *nṯr·w*) me semble vouloir dire qu'il n'y a pas d'interruption, de solution de continuité dans la nomenclature, que les divinités du temple de Shentit y figurent toutes sans exception.

Col. 38 [3]. — [hiéroglyphes]. Ces dieux, au nombre de quatre, comme les [hiéroglyphes], sont fréquemment cités dans les textes religieux [3], où ils sont parfois nommés individuellement : [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] [4]. En général associés aux Enfants d'Horus [5], leur mission était de veiller sur Osiris mort [6], dont ils se partageaient la garde suivant un horaire fixe [7].

Certains membres du clergé avaient reçu leurs noms et ceux des Mesou Hor. Ils composaient l'équipe des huit porteurs qui, sous la conduite d'un neuvième personnage représentant [hiéroglyphes], transportaient la châsse du dieu principal de la ville pendant

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 54.

(2) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86.

(3) E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 186, 536, 540, 554, 560. A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 4. J. DÜMICHEN *Baugeschichte des Denderatempels*, pl. XXXI, l. 12 (la copie est inexacte; il faut lire : [hiéroglyphes]). Egalement dans plusieurs inscriptions inédites du temple de Dendara.

(4) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 186-187. A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 9, 18, 54 et 55. E. CHASSINAT, *Rec. de trav.*, t. XIX, p. 27 (coudée en bois du musée du Louvre). H. BRUGSCH, *Thesaurus*, p. 53. E. LEFÉBURE, *Tombeau de Séti Ier*, 2e partie, pl. XXXIX. *Livre des morts* (éd. Ed. Naville), chap. XCIX, l. 25 (quelques variantes dans les noms). Mentions assez fréquentes sur les sarcophages de la période saïte. Nous les retrouverons plus loin, parmi les divinités qui occupaient les trente-quatre barques de la procession nautique du 22 khoiak (col. 76).

(5) Pour les références, voir la note précédente.

(6) [hiéroglyphes] (*sic*, lire : [hiéroglyphes]) [hiéroglyphes], *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 186 et t. XI, pl. CCLXXXIV.

(7) Voir les scènes représentant la veillée d'Osiris, A. MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. 45-46. G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philae*, p. 138-142.

les processions [1]; ils participaient en outre, dans divers sanctuaires [2], aux offices funèbres célébrés d'heure en heure à la mémoire d'Osiris [3]. On les appelait aussi les [4] « *neuf* smer », ou simplement les *smer* [5], dénomination qui les assimile à la catégorie de prêtres qui, isolés ou par groupe de neuf, prenaient part aux cérémonies de l'enterrement et aux purifications de la statue du défunt [6]. Leur rôle était double en somme : ils étaient à la fois les serviteurs du dieu vivant et les gardiens du dieu mort, cela plus particulièrement, sans doute, dans les temples où, comme à Edfou, Dendara et Philae, le culte funéraire d'Osiris était pratiqué de façon permanente [7]. Je serais assez tenté d'établir une comparaison entre ces *smer* et les hauts dignitaires du même nom appartenant à l'entourage intime du pharaon et dont les attributions sont encore mal définies. Il me paraît possible que ceux-ci aient rempli auprès de leur maître des fonctions analogues à celles que les *smer* des temples exerçaient au service du dieu. L'organisation de la maison royale et du temple, — maison du dieu, — de même que le cérémonial observé dans l'une et dans l'autre, étaient semblables en de nombreux points. Le titre de cour, fort ancien, a donc pu passer du temple

(1) A. Mariette, *op. cit.*, t. IV, pl. 9 et 18. E. Chassinat *op. cit.*, t. I; p. 540, 559-560, 571 et t. IX, pl. XXXVII *b*, XXXVIII *e* et *n*.

(2) Trois à ma connaissance : ceux d'Horus (Edfou), d'Hathor (Dendara) et d'Isis (Philae).

(3) Les prêtres, du moins à la basse époque, revêtaient parfois les attributs des dieux à l'occasion des fêtes sacrées. Un bas-relief de la chapelle est d'Osiris, à Dendara, en fournit le témoignage. Parmi les membres des collèges sacerdotaux du sud et du nord assemblés à Tentyris, pour assister aux mystères osiriens, l'un à le chef recouvert d'une sorte de cartonnage simulant la tête d'Anubis. Gêné par cet accoutrement qui l'empêche de voir, il est guidé par un acolyte qui lui tient le bras droit (A. Mariette, *Denderah*, t. IV, pl. 31). Il est probable que les divinités mêlées aux sacerdotes dans les cortèges religieux qui décorent les escaliers du temple de Dendara, étaient des prêtres travestis. Isis, dit Plutarque (De Is. et Osir., 27), ne voulant pas que ses actes de sagesse et de courage tombassent dans l'oubli, institua des mystères qui, par « des images, des allusions et des imitations », rappelaient les souffrances qu'elle avait endurées. Ces mystères, qui mettaient en scène les dieux associés au drame osirien, avaient évidemment les prêtres pour acteurs. Lors de leur initiation, les Isiaques assistaient, semble-t-il, à des spectacles de cette nature.

(4) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 549, 554. J. Dümichen, *Kalenderinschriften*, pl. CIV, l. 13; CXIII, l. 21; CXV, l. 23. Id., *Baugeschichte des Denderatempels*, pl. XXX, l. 8; XXXI, l. 12 (la leçon réelle est , je l'ai vérifiée sur l'original).

(5) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 555, 559, 571. J. Dümichen, *Kalenderinschriften*, pl. LXXXIX, 9; CXI, 10. *Baugeschichte*, pl. XXX, 1; leur identité ressort également d'autres textes : (*Edfou*, t. I, p. 177) « Les enfants de Khenti-iouti, qui assurent la protection (du dieu) et se réunissent aux Enfants d'Horus pour porter leur père », (W. Budge, *On hieratic papyrus of Nesi-Amsu*, p. 105, col. XX) « *Smeriou* qui venez les bras chargés de votre père Osiris ».

(6) E. Lefébure, *Le tombeau de Séti Ier*, 2e section, pl. II, V, VI, VIII, IX, X, XI. Ph. Virey, *Le tombeau de Rekhmara* (*Mém. de la Miss. fr.*, t. V), pl. XXII, XXIII, XXV, XXVI, XXVII, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXV. G. Maspero, *Le tombeau de Montouhikhopshouf* (*Mém. Miss. fr.*, t. V), p. 446, fig. 5; 447, fig. 8; 460, fig. 9.

(7) La présence de *smer* dans d'autres temples est toutefois attestée par la stèle de l'adoption de Nitocris : , G. Legrain, *Ä. Z.*, t. XXXV (1897), p. 18.

au palais, ou réciproquement. Les *smer* royaux auraient été en ce cas des sortes de chambellans, des familiers qui veillaient sur la personne du souverain et accomplissaient les rites funèbres après sa mort, tels les (*sic*, lire :) [1].

Il y a quelque quarante ans, j'avais cru pouvoir identifier des textes récents avec [2]. La variante (*sic*), relevée à Edfou [3], pouvait faire en effet illusion, d'autant plus que le nom de l'Horus d'Athribis se présente parfois sous la forme ou celle, plus voisine encore; de : [4]. Le rapprochement fut d'abord admis par Piehl [5] et Sethe [6]. A vrai dire, il est difficile d'établir a qui en revient réellement la priorité. Piehl en effet émit l'idée dans un article paru la même année que le mien (1896) [7]. Il y comparait à puis à un certain étudié par von Bergmann [8], et qui n'est autre que Khentekhtaï d'Athribis. Quoi qu'il en soit, ne se souvenant plus sans doute de ce qu'il avait écrit, il me reprocha un an après [9], avec sa vivacité coutumière, d'avoir commis une erreur dans laquelle il était tombé lui-même. Il concluait, cette fois avec raison, à l'identité de et de , qu'il nomme à tort, du reste, l'« *Horus aveugle* », d'après Le Page Renouf.

Plus récemment, H. Sottas rouvrit le débat de façon incidente [10], mais sans rien ajouter d'essentiel ou d'utile à ce qui avait été déjà établi. Il se borne à quelques observations générales sur le fond de la question et laisse dans l'ombre un point important, le sens du groupe et de ses variantes, dont il se contente de remarquer que le signe y est « malaisé à transcrire » [11]. Il déclare ignorer, d'ailleurs, si d'autres savants sont revenus sur le sujet après moi [12].

Lefébure tient pour certain le rapprochement, — qui est exact, — fait entre et l'Horus Létopolitain. Il s'est employé à rechercher la signification de deux des surnoms de ce dieu, et , considérées jusqu'alors comme semblables, leur origine religieuse et les circonstances qui ont déterminé leur emploi respectif [13].

(1) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 191 et t. XI, pl. CCLXXX. Un prêtre qui appartenait au sacerdoce d'Amon thébain, sous la XXIIe dynastie, était également , Al. Moret, *Catal. du Musée Guimet, Galerie égyptienne*, p. 80.

(2) Les Νέκυες *de Manéthon et la troisième ennéade héliopolitaine*, dans *Rec. de trav.*, t. XIX (1896), p. 23 et suiv.

(3) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 186. La leçon est certaine; voir *op. cit.*, t. XI, pl. CCLXXXIV.

(4) *Op. cit.*, t. I, p. 266.

(5) *Sphinx*, t. I, p. 171.

(6) *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, p. 9.

(7) *Sphinx*, t. I, p. 171.

(8) *Rec. de trav.*, t. VIII, p. 184-187.

(9) *Sphinx*, t. II, p. 39.

(10) *Bull. Inst. franç.*, t. XXIII, p. 169 et suiv.

(11) *Op. cit.*, p. 171.

(12) *Op. cit.*, p. 170.

(13) *Les dieux du type rat dans le culte égyptien*, ap. *Sphinx*, t. VI, p. 189-205, t. VII, p. 25-26.

Ses conclusions, fort ingénieusement développées, mais viciées par l'idée formulée déjà par Le Page Renouf, que le dieu de Létopolis était privé de la vue, opinion certainement fausse, mais considérée encore aujourd'hui comme définitive.

Les Egyptiens, dit-il, assimilaient la musaraigne à l'ichneumon [1], animal qui, d'après les monnaies des nomes, était vénéré à Létopolis [2]; or la première, suivant Plutarque, recevait les honneurs divins parce qu'elle était aveugle [3]. La preuve de ce rapport et de la légende transmise par Plutarque lui semble être fournie par une représentation de figurée, au tombeau de Ramsès VI, sous l'apparence d'un ichneumon peint en noir [4], auquel Râ adresse le discours suivant : [5] « *Ô Horus Emkhenti iriti, dieu Ichneumon* [6], *seigneur des devenirs dans la* daît, *tu as tes yeux et tu vois, et ton cœur repose en ton sein* ».

Lefébure rend le nom par Horus em-khent-an-ar-w [7]. Il confond avec , qui renferme la négation. La forme , relevée sur les sarcophages du Moyen Empire [8], dénonce l'erreur de transcription. Il faut lire *Ḥr-w ḫn·ty ir·ty*, comme il résulte de l'inscription reproduite ci-dessus, où il est affirmé, en outre, que le dieu est en possession de ses yeux et qu'il voit. En supposant, ce qui n'est du reste nullement établi, que les anciens aient cru découvrir une affinité quelconque entre la musaraigne et l'ichneumon, la déduction tirée de la fable citée par Plutarque est démentie en fait par le seul document qui, de l'aveu de Lefébure [9], la corrobore. Il reste acquis en tout cas que l'ichneumon symbolisait Horus Khenti iriti, c'est-à-dire, Haroéris de Létopolis. Cette constatation ne laisse pas d'être un peu troublante d'ailleurs. Les statuettes de bronze représentant la musaraigne sont assez souvent dédiées à l'Horus de Létopolis [10], l'ichneumon étant mis au contraire en rapport avec Atoum d'Héliopolis [11]. Mais il est possible que les descriptions de

(1) *Sphinx*, t. VI, p. 202.
(2) *Op. cit.*, t. VI, p. 104-105; t. VII, p. 28.
(3) *Op. cit.*, t. VI, p. 190, 202.
(4) Champollion, *Notices descript.*, t. II, p. 513.
(5) *Op. cit.*, t. II, p. 512.
(6) Voir les exemples du mot *ḫ3trw* réunis par Lefébure, *op. cit.*, t. VI, p. 201.
(7) *Sphinx*, t. VI, p. 203; t. VII, p. 28.
(8) Lepsius, *Aelteste Texte*, pl. 3, l. 35.
(9) *Sphinx*, t. VI, p. 202.
(10) *Op. cit.*, t. VI, p. 197.
(11) *Op. cit.*, t. VI, p. 199-200. Un ichneumon figuré sur le naos de Saft el Hennéh est appelé G. Roeder, *Naos* (*Catal. Gén. du Musée du Caire*), p. 82 et pl. 27. Le même animal représenté également sur ce naos porte le nom de (*op. cit.*, p. 97 et pl. 32), lu par Naville (*Goshen and the shrine of Saft el Henneh*, pl. 7, 1). Un texte gravé sur la statue de Djedher le Sauveur, conservée au musée du Caire et publiée par Daressy (*Ann. du Serv. des antiq.*, t. XVIII, p. 116), rappelle que

musaraignes « debout » faites dans les catalogues des musées concernent plutôt l'ichneumon, dressé le plus souvent sur les pattes de derrière [1]. Un examen attentif permettrait probablement de rectifier la classification des exemplaires décrits, d'exécution peut-être médiocre, et de donner du même coup, aux inscriptions qu'ils portent, leur sens véritable.

Le caractère sacré de la musaraigne n'est pas douteux; le soin que l'on a pris de la momifier en témoigne [2]. On ne saurait affirmer néanmoins qu'elle ait été l'objet d'un culte dans la métropole du IIe nome de la Basse-Egypte [3], au même titre que l'ichneumon [4], dont, chose remarquable, on n'a encore signalé, si je ne m'abuse, qu'une momie imparfaite et de nombreux crânes, trouvés à Dendara [5].

Passant à l'étude des formes très diverses du nom, Lefébure estime que la variante ancienne (Moyen Empire) , contemporaine de , a subi, à la basse-époque, « certaines transformations ou déformations des derniers signes du groupe, , ou remplaçant alors les prunelles (••) : » [6].

Si toutes ces graphies datent en effet d'une période récente, elles ne résultent nullement de la déformation de ••. Les signes , [7] sont complémentaires de la négation (,) *iw-ty*. Les variantes [8], [9], de la même époque le confirment et démontrent que , ont une origine distincte de et de .

La préoccupation de trouver dans ce nom la preuve de la cécité d'Haroéris a faussé le jugement de Lefébure. Elle l'a conduit d'ailleurs à imaginer un dédoublement géographique du dieu, lequel aurait été appelé « Khentanarti » dans la Basse-Egypte,

« *Râ prit la forme d'un ichneumon* ('dt) *de quarante-six coudées pour abattre Apophis* ». L'animal est évidemment le même que le du naos de Saft el Hennéh.

(1) *Sphinx*, t. VI, p. 198-199.
(2) Lortet-Gaillard, *La faune momifiée de l'ancienne Egypte*, t. II, p. 79-83.
(3) Strabon (XVII, I, 40) dit qu'elle était divinisée exclusivement à Athribis. Suivant Hérodote (II, 67), on apportait toutes les musaraignes à Bouto pour les momifier et les enterrer. On en a recueilli en plusieurs lieux, à Saqqara, Akhmîm, et Thèbes, entre autres.
(4) Hérodote (II, 67), Strabon (XVIII, *1*, 39), Diodore de Sicile (I, 83), Plutarque (*De Is. et Osir.*, 74), Elien (*De nat. animal.*, X, 47) le citent parmi les animaux sacrés. Strabon et Elien constatent qu'il était vénéré à Héracléopolis. Il se peut qu'il l'ait été aussi dans le nome Panopolitain, dont les monnaies portent son image. Tochon d'Annecy (*Rech. hist. et Géogr. sur les médailles des nomes*, p. 92) prétend qu'il s'agit de la musaraigne, à cause de la forme de la queue de la bête représentée, qui est peu épaisse et, traînante, alors que celle de l'ichneumon des monnaies de Létopolis est grosse et relevée. L'argument ne paraît pas décisif. L'animal a le même aspect que les deux ichneumon du naos de Saft el Hennéh.
(5) Fl. Petrie, *Dendereh*, p. 59. Le musée de Berlin possède une statuette de la déesse Bouto léontocéphale en bronze qui contenait les ossements d'un ichneumon, *Ausführliches Verzeichnis* (18, 99), p. 294, n° 11867.
(6) *Sphinx*, t. VII, p. 25-26.
(7) est une faute de gravure pour .
(8) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 177. *Kom Ombos*, t. II, p. 80.
(9) *Kom Ombo*, t. I, p. 313, l. 13.

« Khentarti » dans l'Egypte méridionale [1]. « Le sens apparent du nom étudié, dit-il, sera donc, avec la négation, « Horus dans (le lieu où) ne sont pas les yeux », et, sans la négation, « Horus dans (le lieu où) sont les yeux ». La forme négative insiste sur la cécité du dieu, « l'Horus assis seul dans l'obscurité où il ne voit plus » [2]; la forme positive, de son côté, annonce le triomphe du dieu sans toutefois le manifester encore : à Ombos, où cette dernière forme est employée, l'Horus n'en figure pas moins comme un épervier momifié, c'est-à-dire « nocturne », [3].

Cette explication laborieuse accuse une contradiction foncière entre les deux noms sans en dégager l'origine. « Appliqués à un seul et même personnage » [4], ils n'auraient pu passer, dans le dédoublement supposé, du sens positif au sens négatif sans que le caractère primitif du dieu eût subi une transformation radicale, Lefébure n'en apporte pas la preuve. La phrase du *Livre des morts* qu'il cite : [5] « *Horus est assis solitaire dans les ténèbres et nul ne l'a vu* », ne concerne aucunement l'Horus de Létopolis. Telle qu'il l'a comprise : « Horus assis seul dans l'obscurité, où il ne voit plus » [6], elle ne marquerait du reste pas pourquoi le dieu, « voyant » dans le pays du sud, aurait été « aveugle » dans le nord. D'autre part, la répartition géographique indiquée, suivant laquelle « Khentanarti appartient surtout à la Basse-Egypte » [7], est en opposition avec les faits. Le surnom de l'Horus de Létopolis, tel qu'il apparaît au début, sous l'Ancien Empire, dans les inscriptions du Delta, ne renferme jamais la négation. Elle se rencontre au contraire, par la suite, avec fréquence, dans les textes provenant du sud, où les deux formes sont employées indifféremment et associées quelquefois dans la même inscription. Haroëris, , y est appelé [8], [9] ou [10]. Le phénomène serait donc plutôt l'inverse de ce que Lefébure indique. La recension thébaine du *Livre des morts* fournit les variantes : , [11], et , (*sic*), , , [12]. D'où la certitude absolue de l'identité du dieu dans les deux cas et la présomption qu'il avait reçu les noms en question à la fois dans son lieu d'origine et dans les localités où son culte fut introduit ultérieurement. Bien plus, le soi-disant

(1) *Sphinx*, t. VII, p. 25.
(2) *Todtenbuch*, édition Naville, t. II, chap. 153, pl. 434.
(3) *Sphinx*, t. VII, p. 26.
(4) *Op. cit.*, t. VII, p. 25.
(5) Ed. NAVILLE, *Todtenbuch*, t. II, pl. 434, *Pb*.
(6) *Sphinx*, t. VII, p. 26.
(7) *Loc. cit.*
(8) *Kom Ombo*, t. I, p. 370.
(9) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 280.
(10) *Op. cit.*, t. VI, p. 150. E. CHASSINAT, *Le Mammisi d'Edfou*, p. 175
(11) Chap. XVII, l. 68-69, Ed. NAVILLE, *Todtenbuch*, t. II, p. 62.
(12) Chap. XVIII, l. 9, *op. cit.*, t. II, p. 77.

dieu aveugle est dit être, comme je le montrerai par la suite, en possession de ses yeux, comme .

Le problème a été mal posé en somme. Il convient de le reprendre et de chercher sa solution objectivement, en excluant le postulat inconsistant dont Lefébure s'est servi pour établir sa démonstration, et qui n'a fait qu'augmenter les difficultés d'un sujet déjà compliqué naturellement.

J'ai groupé ci-dessous les principales formes graphiques des noms étudiés en les classant chronologiquement, afin de permettre de suivre leur évolution à travers le temps. L'Ancien Empire n'a livré jusqu'à présent qu'un seul de ces noms. Deux paraissent dès le Moyen Empire, auxquels s'ajoute un troisième à partir de la période ptolémaïque, ; il renferme, isolé, l'un des éléments de . Cette progression ne saurait être considérée comme formelle. Il est possible en effet qu'elle ne soit qu'apparente et due simplement au hasard. Les textes récents attribuent les trois noms à Haroëris dans la ville qui fut le siège primitif de son culte, Létopolis. Le fait laisse supposer qu'il en a été ainsi de tout temps. Malheureusement, la documentation dont nous disposons pour les plus anciennes époques, pauvre et sans doute incomplète, ne permet pas de le vérifier.

Les variantes sont orthographiques ou abréviatives. Une pourtant, du Moyen Empire, fait exception; elle donne la traduction de la forme la plus complète du nom.

ANCIEN EMPIRE

[1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10].

MOYEN EMPIRE

[11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18],

(1) K. SETHE, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 17*c*, 1211*a*, 1270*a*, 1670*a*. — (2) *Ibid.*, § 17*c*, 1211*a*, 1670*a*. — (3) *Ibid.*, § 2086*c*. — (4) *Ibid.*, § 771*a*, 1211*a*. — (5) *Ibid.*, § 771*a*. — (6) *Ibid.*, § 601*e*. — (7) *Ibid.*, § 1265*b*, 1431*a*. — (8) *Ibid.*, § 601*e*. — (9) *Ibid.*, § 1864*b*. — (10) *Ibid.*, § 771*a*. — (11) LEPSIUS, *Aelteste Texte*, pl. 5, l. 4. — (12) E. CHASSINAT-Ch. PALANQUE, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout*, p. 187. — (13) *Ibid.*, p. 10, 336. — (14) *Ibid.*, p. 124. — (15) *Ibid.*, p. 14, 20. — (16) *Ibid.*, p. 17. — (17) *Ibid.*, p. 127, 193, 219. — (18) *Ibid.*, p. 145.

[1], [2], [3], [4],
[5], [6].

Nouvel Empire

[7], [8], [9], [10],
[11], [12],
[13], [14], [15],
[16].

Epoque Saïte

[17], [18], [19].

(1) *Ibid.*, p. 170.
(2) *Ibid.*, p. 54.
(3) *Ibid.*, p. 116.
(4) Lepsius, *op. cit.*, pl. 17, l. 32.
(5) *Ibid.*, pl. 3, l. 35.
(6) *Ibid.*, pl. 32, l. 50.
(7) Schiaparelli, *Il libro dei funerali,* t. II, p. 295.
(8) *Op. cit.*, t. II, p. 153, 308.
(9) Champollion, *Not. descript.*, t. II, p. 513.
(10) *Ibid.*, t. II, p. 512.
(11) E. Naville, *Todtenbuch,* chap. XVII, l. 68-69 ; A*a;* cf. chap. XVIII, l. 9 et 11 A*i*.
(12) *Op. cit.*, chap. XVII, l. 68-69, L*a*.
(13) Lanzone, *Dizion. di mitol. egiz.*, p. 925 (pap. de Soutikenna, Leyde).
(14) E. Naville, *op. cit.*
(15) *Op. cit.*, chap. XVII, l. 68-69, A*a*.
(16) *Op. cit.*, chap. XVII, l. 68-69, T*a;* chap. XVIII, l. 11, T*a*.
(17) Lanzone, *op. cit.*, p. 926 (sarcophage de *Psammétik-neb-pehti*).
(18) Lepsius, *Todtenbuch,* chap. XVII, l. 38 et 62.
(19) Lanzone, *op. cit.*, p. 623 (sarcophage d'Aba, Turin). Budge (*The Book of the Dead,* text, p. 325) cite un au chap. CXLII, l. 4, du *Livre des morts,* exemplaire de Turin. L'original porte (Lepsius, *Todtenbuch,* pl. LIX, l. 4). Le signe ⊙ remplace fréquemment le déterminatif ⊗ dans ce manuscrit : ⊙, même chapitre, l. 3, 4 ; , l. 7 ; , l. 17 ; , l. 17 ; ⊙, l. 24, et *pass*. La transcription de Budge est par conséquent fautive. Il faut lire « Horus dans Létopolis ».

Epoque Gréco-Romaine

[1], [2], [3], [4], [5],
[6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14], [15],
[16], [17], [18]. [19],
[20], [21].

Le dieu remonte à la préhistoire. Il est mal connu à ses débuts. Nous le trouvons installé à Létopolis au temps le plus lointain. Les textes des pyramides le présentent comme un Horus, [22]; ils sont à peu près muets sur sa fonction, dont la nature se révèle surtout par son nom mystique

(1) Mariette, *Dendérah,* t. I, pl. 28*k*.
(2) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou,* t. II, p. 23.
(3) J. de Morgan, Bouriant, Legrain, Jéquier, *Kom Ombo,* t. II, p. 253, n° 886.
(4) *Op. cit.*, t. I, p. 85, n° 103 et *pass*. E. Chassinat, *op. cit.*, t. I, p. 280.
(5) G. Bénédite, *Le temple de Philae,* p. 41.
(6) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 177, *Kom Ombo,* t. II, p. 80.
(7) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 302, 536, 540, 560, 575 et *pass.;* t. VI, p. 144 (sans déterminatif), p. 150 (dét.). E. Chassinat, *Le temple de Dendara,* t. III, p. 127.
(8) *Le temple d'Edfou,* t. VI, p. 148.
(9) Mariette, *Le temple de Dendérah,* t. IV, pl. 4.
(10) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 186.
(11) *Kom Ombo,* t. I, p. 39 et *pass.*
(12) *Op. cit.*, t. II, p. 4, n° 512.
(13) *Op. cit.*, t. II, p. 245. *Le temple d'Edfou,* t. VI, p. 236.
(14) G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris,* 2e partie, p. 92, n° 130, l. 4.
(15) *Kom Ombo,* t. II, p. 67, n° 613.
(16) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 303 ; cf. t. VI, p. 236.
(17) *Kom Ombo,* t. I, p. 49, n° 50 et *pass.*
(18) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 152.
(19) *Kom Ombo,* t. II, p. 67, n° 613.
(20) *Le temple d'Edfou,* t. I, p. 104.
(21) *Kom Ombo,* t. I, p. 313, n° 423, col. 13. La forme qui se trouve dans Mariette, *Dendérah,* t. IV, 55*a*, est sans doute une faute de graveur ou de copiste.
(22) G. Maspero, *Et. de mythol. et d'archéol. égypt.* (*Biblioth. égyptol.*, t. II), t. II, p. 227.

de , « *celui qui est dans les deux yeux* ». Il faut recourir à la littérature religieuse de date récente pour avoir une idée quelque peu étendue et précise de son rôle. Le mythe originel y reste encore apparent, accusé par les épithètes , , , caractéristiques de cet Horus. Mais les emprunts faits aux légendes propres aux dieux locaux qu'il avait supplantés ou auxquels il s'était associé, lorsque son culte se répandit dans le sud, en ont altéré assez profondément l'aspect. L'assimilation du dieu avec Horus fils d'Isis et d'Osiris a contribué aussi, sur le tard, à la défigurer.

Il semble, ainsi que Maspero l'a exposé il y a longtemps, que ce très vieil Horus ait été considéré à l'origine comme la partie du monde située en haut, [1]; d'où, par un rapprochement d'idées entre , le « *ciel* » (litt., « *ce qui est au-dessus* », « *en haut* ») et , la « *face* », traduit par un de ces calembours familiers aux théologiens, le nom de qu'il a reçu. Il serait le « visage » de la tête mystique représentant le ciel et dont les yeux, le soleil et la lune, éclairaient alternativement la terre.

Cette notion est exprimée par l'épithète , « *celui qui est dans les deux yeux* ». Elle ne donne pourtant qu'une idée partielle du caractère cosmogonique du dieu, plus complètement défini par les qualificatifs , . La nature de l'Horus primitif de Létopolis, dieu-ciel, paraît être confirmée d'autre part en quelque mesure par la mention des « enfants » de ce dieu, les [2], désignés expressément dans les textes du Moyen Empire, [3], et de l'époque gréco-romaine, . Suivant une croyance courante, le ciel était supporté par quatre étais [4] personnifiés par les Enfants d'Horus [5], qui sont évidemment les Enfants de l'Horus de Létopolis [6].

Afin de marquer l'antériorité de celui-ci sur les autres Horus, on l'appela plus tard , Harour, Ἀρούηρις, nom sous lequel les Grecs l'ont connu, ainsi que sous celui d'Ὧρος πρεσβύτερος [7]. Ces noms répondent à des formes hiéroglyphiques différentes. Ἀρούηρις est la transcription de l'égyptien *Ḥr wr*, « *Horus le grand* [8] »; Ὧρος πρεσβύτερος traduit , , *Ḥr šmsw*, « *Horus le plus ancien* », « *Horus l'aîné* ». Leur signification est approximativement

(1) G. Maspero, *Ét. de Mythol. et d'archéol. égypt.*, (*Biblioth. égyptol.*, t. II), t. II, p. 227.

(2) K. Sethe, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 810 *b*.

(3) E. Chassinat-Ch. Palanque, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout*, p. 10, 14, 17, 54, 116, 124, 127 et *pass.*

(4) C'était le cas de Nouit, dans la doctrine héliopolitaine.

(5) G. Maspero, *op. cit.*, t. II, p. 227-228.

(6) Comme on l'a remarqué (A. Moret, *Le Nil*, p. 76, note 3), ils ont été confondus parfois abusivement avec les Enfants d'Horus, fils d'Isis, auxquels ils sont d'ailleurs réunis plus tard, mais dans un rôle différent de celui qu'ils tenaient à l'origine.

(7) Plutarque, *De Is. et Osir.*, 12 et 54.

(8) Ces variantes, dont la première peut se confondre avec figurent au chapitre XCIX, l. 23, du *Livre des morts*, Ed. Naville, *Todtenbuch*, t. II, p. 224.

semblable, mais avec une limitation plus étroite pour le second : *wr* marque à la fois la priorité de rang ou d'âge; *šmsw* seulement celle de l'âge [1]. La seconde épithète est appliquée de façon moins fréquente à l'Horus Létopolitain; elle lui est pourtant attribuée dans les inscriptions du temple de Philae, [2] et à Qoûs [ ] (*sic*, lire :) [3].

L'image première du dieu est un faucon emmailloté, [4]. L'apparence funéraire du titre de son grand-prêtre, dont la plus ancienne mention date de la IIIe dynastie, [5], peut sembler conférer à cet Horus un caractère en rapport avec sa représentation. L'une et l'autre ont certainement influé sur le jugement de Lefébure. Il n'y a pas lieu, pourtant, d'en tirer les conclusions auxquelles il s'est arrêté. Cette forme est commune à de très vieilles divinités. L'un des qualificatifs d'Horus Beḥouditi, *gmḥś*, est déterminé par , ou . On ne peut dire néanmoins que celui-ci ait jamais été un dieu mort ou de vitalité atténuée ou latente. Il en est de même de Sopdou, le dieu guerrier du nome Arabique, un [6] également; de [7] et du faucon d'Hiérakonpolis, [8], [9]. Les Egyptiens paraissent avoir choisi le faucon pour figurer la divinité primordiale personnifiant le monde à son commencement et encore imparfait; et il se peut qu'ils aient voulu exprimer par ce symbole, dont les textes ne fournissent pas d'explication claire, une idée adéquate au concept exposé

(1) On remarquera qu'Ἀρούηρις est traité comme un nom composé, ainsi que le montre la transcription Ἀρ de . Le cas est différent pour Ὧρος πρεσβύτερος, où le second terme, équivalent de *šmsw*, conserve sa valeur d'épithète. Le cas est intéressant au point de vue de l'onomastique religieuse égyptienne, dont Plutarque a certainement respecté la règle.

(2) G. Bénédite, *Le temple de Philae*, p. 114. Isis, née comme Haroéris pendant les jours épagomènes, est qualifiée aussi de *šmsw·t* : (*op. cit.*, p. 51), « Isis, la grande magicienne, l'aînée dans le sein de sa mère Nouit ». De même Osiris : (*op. cit.*, p. 20), « Osiris le premier des cinq, l'aîné dans le sein de sa mère Nouit ». La qualité de « premier des cinq » appliquée à Osiris se rapporte au fait qu'il est le premier des dieux mis au monde par Nouit au cours des cinq jours épagomènes, tradition attestée à la fois par les calendriers des temples (*Le temple d'Edfou*, t. V, p. 359; Brugsch, *Matériaux pour servir à la reconstruction du cal. des anc. Egyptiens*, pl. XIII, l. 18), le papyrus Sallier n° 4 (Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 105) et Plutarque (*De Is. et Os.*, 12). Il paraît résulter de ceci que le titre de *Šmsw* était propre à toutes les divinités nées pendant les jours supplémentaires. Nous en avons du moins la preuve pour trois d'entre elles (Osiris, Haroéris et Isis), dont la naissance eut lieu le premier, le deuxième et le quatrième jour.

(3) Champollion, *Not. descript.*, t. II, p. 293.

(4) K. Sethe, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 2086 *c*.

(5) K. Sethe, *Urk. des Alten Reichs*, t. I, p. 6, 7.

(6) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 335; t. IV, p. 38.

(7) K. Sethe, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 235 *b*, 1013 *d*.

(8) Quibell, *Hieraconpolis*, t. I, pl. XLVI, 5, 9.

(9) K. Sethe, *op. cit.*, § 295 *a* et *b*.

par Plutarque à propos d'Hathor[1]. Le nom de *gmḥś* est donné en tout cas, dans les inscriptions des pyramides, aux dieux-ciel et solaires, premiers venus à l'existence, lesquels ne répondent nullement à la définition faite par Lefébure du dieu soi-disant aveugle de Létopolis. Harsamtaoui, « *image de Râ* », [2], ou Râ lui-même, [3], qui n'était pas non plus atteint de cécité [4], prend au temple de Dendara l'aspect d'un coiffé de la double plume[5].

Le souvenir de la représentation traditionnelle de l'Horus de Sekhem a résisté au temps et s'est même conservé jusque dans l'orthographe de son nom. A Kom Ombos, le dieu est appelé à la fois — simple variante d'écriture de la forme archaïque — et ; il est , l'« *Horus* gemḥes, *Haroéris* », à Dendara. L'un de ses prêtres est dénommé [6], l'« *esclave du* gemḥes », dans la première de ces villes, exactement comme l'un des servants d'Horus d'Edfou, [7], [8].

La survivance du type iconographique archaïque implique naturellement celle du mythe originel, du moins dans ses lignes essentielles. Aussi celui-ci, malgré certaines altérations qu'il a subies par addition d'éléments hétérogènes, dont l'isolement est d'ailleurs facile, a-t-il gardé jusqu'à la basse époque les traits dominants de sa physionomie. Les textes de cette période mettent en relief la particularité saillante qui ressort déjà avec évidence du nom primitif du dieu, « *Celui qui est dans les deux yeux* » et le met en rapport avec les yeux de la « *face céleste* » [9], « Gemḥes[10] *qui est dans les deux yeux, seigneur d'Ombos, qui éclaire les deux terres avec ses yeux* ». [11], « *Haroéris qui est dans les deux yeux, seigneur d'Ombos, dieu grand, seigneur de Iyt, résidant à Létopolis, qui éclaire les deux terres avec ses yeux* ». .....

[1] Isis et Osiris étaient encore dans le sein de leur mère Rhéa (Nouit) lorsqu'ils donnèrent naissance à Apollon (Haroéris). Par là, « les Egyptiens font entendre qu'avant que notre monde fût devenu visible, avant que la raison eût donné une forme accomplie à la matière, celle-ci, dont l'imperfection native est évidente, recevait sa première naissance. Aussi disent-ils que ce dieu naquit au sein des ténèbres sans avoir tous ses membres ; et ils l'appellent le vieil Horus, attendu qu'il n'était pas le monde, mais une image et une apparence du monde qui devait un jour être formé », *De Is. et Osir.*, 54.

[2] E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, p. 78.

[3] Id., *Le temple de Dendara*, t. III, p. 159.

[4] *Op. cit.*, t. II, p. 164.

[5] Id., *Le temple de Dendara*, t. II, pl. CL-CLI ; Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 45.

[6] *Kom Ombo*, t. II, p. 67, col. 11.

[7] *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 359.

[8] *Ibid.*, t. I, p. 542.

[9] *Kom Ombo*, t. II, p. 199, n° 805.

[10] Cf. ..... (*Le temple d'Edfou*, t. I, p. 373 ; cf. t. I, p. 366 et II, p. 34).

[11] *Kom Ombo*, t. I, p. 204.

[1], « *Haroéris* ....., *qui est Râ dans la montagne du couchant, l'enfant auguste qui se lève dans l'*akhit *et illumine les deux terres avec ses yeux* ». [2], « *Haroéris qui est dans les deux yeux, dieu grand seigneur d'Ombos, dieu vénérable muni de ses deux yeux* ». [3], « *Horus, seigneur de Létopolis*[4], *dieu grand résidant à Edfou, Khenti-iouti né de Nouit, héritier du prince* (= *Geb*), *seigneur des deux yeux, qui est le second*[5] *d'Ounnefer justifié* ». [6], « *Horus seigneur d'Iyt, dieu grand seigneur d'Ombos, Khenti-iouti, qui prime par ses yeux* ». [7], « *C'est Khenti-iouti muni de ses yeux*[8] *et dont les globes* (śbq) *oculaires sont installés à leur place* ».

Ainsi, l'antique dieu de Létopolis conserve inchangée, après son introduction dans la Haute-Egypte et sous ses noms divers, sa personnalité définie par l'épithète de qu'il avait reçue dès l'origine. Aucune trace du dédoublement imaginé par Lefébure n'apparaît dans les écrits récents, où il devrait pleinement s'accuser. Ils affirment au contraire son unité : [9], le « Gemḥes, *seigneur des deux terres, Haroéris, est Khenti-iouti pareillement* ». Il finit toutefois, partageant le sort de la plupart des Horus, par s'absorber dans Horus fils d'Isis[10], qui usurpa successivement la quasi totalité de leurs attributions.

Deux traditions, relevées par Plutarque, avaient cours relativement à la naissance d'Haroéris. Suivant l'une, il était issu de Rhéa (Nouit) et de Saturne (Geb) et né le deuxième jour épagomène[11]. Un texte du temple d'Edfou déjà cité ci-dessus[12]

[1] *Ibid.*, t. II, p. 58 ; cf. t. I, p. 170 n° 219.

[2] *Ibid.*, t. II, p. 281.

[3] *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 575.

[4] Il ne s'agit pas de l'Horus de Khemmis (Coptos) comme l'a cru Lefébure (*Sphinx*, t. VII, p. 32). La forme est incomplète et répond à , (pour les différentes graphies du nom de Létopolis, voir Gauthier, *Diction. des noms géogr.*, t. V, p. 45-46) ; cf. , *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 260.

[5] Il est possible que ne soit pas pris dans son sens habituel de « compagnon, camarade, collègue » ou d'« alter ego », non moins fréquent, mais se rapporte au fait que Haroéris, né de Nouit le deuxième jour épagomène, était le frère cadet, le « second » d'Osiris, né le premier jour.

[6] *Kom Ombo*, t. II, p. 190.

[7] *Op. cit.*, t. I, p. 26.

[8] Le copiste a probablement oublié un second .

[9] *Op. cit.*, t. II, p. 67, n° 613, col. 9.

[10] Celui-ci passe à la basse époque au rang de dieu solaire et s'identifie avec l'Haroéris primitif, comme il ressort du texte suivant, qui n'est pas unique : , « *Horus fils d'Isis, fils d'Osiris, seigneur des deux yeux, qui illumine les deux terres avec ses yeux* », *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 114.

[11] *De Is. et Os.*, c. 12.

[12] Cf. *Kom Ombos*, t. I, p. 290. , Champollion, *Not. descr.*, t. I, p. 238.

fait en effet de l'Horus Létopolitain le fils de Nouit et l'héritier de Geb. Les calendriers religieux fixent également au même jour la date de sa mise au monde, qui est aussi celle de la « panégyrie d'Horus seigneur de Sekhem » [1].

D'après la seconde, Isis et Osiris s'étaient unis « quand ils étaient encore cachés à la lumière dans le sein maternel »; Haroéris naquit de leur union « au dire de quelques-uns » [2]. Cette filiation est attestée par les textes indigènes : [3] « *Haroéris Khenti-iouti, grand de vaillance, fils d'Osiris, enfanté par Isis* »; [4] « *Haroéris, fils d'Isis, en son nom de Khenti-iouti dans Sekhem* » [5]. On précise à Kom Ombos que le nom véritable d'Haroéris est Horus Khenti-iouti [6].

Cette dernière fable est vraisemblablement d'âge plus récent. Il semble qu'elle soit l'œuvre des théologiens de la région thébaine. Divers indices relevés dans les textes d'époque tardive peuvent faire croire qu'elle a pris forme ou s'affirma dans le territoire compris entre Louxor et Nagʿ Hamadi, d'où elle se répandit dans les provinces du sud. En un temps qu'il est encore impossible de fixer, mais qui remonte peut-être au Moyen Empire, le centre d'action des personnages divins participant au mythe osirien, qui jusque là était limité au Delta se déplaça et s'étendit à la Haute-Egypte. Une nouvelle légende s'accrédite alors, qui place dans quatre villes de cette partie du pays, Thèbes, Tentyris, Apollinopolis parva [7] et Diospolis parva, le lieu d'origine d'Osiris, Isis, Horus et Nephthys : [8], « *Isis la grande, mère divine, dame d'Aait-dit, résidant à Tentyris, née à Pa-Noubit* [9], *dont le frère a été enfanté à Thèbes, le fils à Apollinopolis parva et la sœur, Menkhit (= Nephthys), à Diospolis parva* » [10]. Le fils d'Isis se confond ici avec Haroéris de Létopolis transféré en Haute-Egypte et que l'on suppose, en l'occurrence, originaire lui aussi, d'Apollinopolis parva : [11]. Il reçoit alors, sous cette forme, comme nous

(1) Pap. Sallier n° 4. Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 105.
(2) Plutarque, *op. cit.*, 12 et 54.
(3) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 104.
(4) *Ibid.*, t. VI, p. 148.
(5) Plutarque (*op. cit.*, 12) parle d'une troisième légende qui fait d'Haroéris le fils du Soleil (Râ). On en trouve trace à Kom Ombos. J'y reviendrai plus loin.
(6) *Kom Ombos*, t. I, p. 170, n° 220, col. 6-7.
(7) Aujourd'hui Qoûs قوص, l'Apollonopolis de Strabon (XVII, 45).
(8) Inscription de Dendara. Brugsch, *Diction. géogr.*, p. 865.
(9) Un des noms du temple d'Hathor, à Dendara, et, par extension, de la ville sacrée.
(10) Une autre inscription de Dendara présente une version différente, concernant Nephthys, qui serait née à Apollinopolis parva : , J. Dümichen, *Baugesch. des Denderatempels*, pl. XIV, l. 5.
(11) Inscription de Dendara, Dümichen, *Geogr. Inscrhift.*, t. I, pl. XCVc.

l'avons vu, le surnom de , par lequel le dieu de Sekhem est également désigné dans les inscriptions provenant de Qoûs, centre principal du culte de ce dernier, ainsi que Kom Ombos, dans l'Egypte du Sud : ..... [1].

Afin d'affirmer par des preuves tangibles l'authenticité de la tradition, des temples furent édifiés pour commémorer ces naissances sur les lieux mêmes où elles s'étaient produites. Deux d'entre eux subsistent encore : le temple d'Apet, à Karnak [2], où Nouit, sous le nom d'Apet, mit au monde Osiris; celui d'Isis, à Dendara, où Isis naquit sous la forme d'une femme brune : [3], « *Ce jour faste de la nuit de l'enfant dans son nid* [4], *grande fête de l'équilibre du monde, Isis a été enfantée à Tentyris* [5] *par Apit la Grande (= Nouit), dans le temple d'Apit* [6], *sous la forme d'une femme (de couleur) brune* » [7]. [8], « *Isis est née dans le nome Tentyrite. Cette place, où elle est, est (située) au côté nord-ouest de cette place d'Hathor* [9], *sa façade (tournée) vers l'est* » [10].

Les textes en signalent un troisième, à Qoûs : [11], le « *lieu où Haroéris est né* », appelé aussi : [12], le « *temple de l'engendrement où t'a (= Haroéris) enfanté* [13] *ta mère Heqit* ». Il s'agit d'un *mammisi*, de même que dans les deux autres cas; *ḥ.t wrt* est en effet l'un des noms

(1) Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. III, p. 219; cf. p. 221, 228, 233.
(2) Publié en partie par de Rochemonteix (*Œuvres diverses*, p. 171-318, dans *Bibl. égyptol.*, t. III). Il a été fondé par Ptolémée Evergète II.
(3) A. Mariette, *Dendérah*, texte, p. 30.
(4) Cf. E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. I, p. 7, 21, 34, 54, 63; t. II, p. 23; t. III, p. 179; t. IV, p. 60, 124, 128 et *pass.* Ce nom est donné au cinquième jour complémentaire de l'année dans le papyrus Sallier n° 4. Chabas, *Calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 106.
(5) Litt. : « à l'intérieur de Tentyris ».
(6) Le temple de la naissance d'Osiris, à Karnak, porte le même nom.
(7) Litt. : « noire-rouge », c'est-à-dire de couleur noire tirant sur le rouge. Il est fait de fréquentes allusions à cette couleur du derme de la déesse dans les inscriptions du temple d'Hathor, à Dendara.
(8) A. Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 78 n, l. 7-9.
(9) Var. : , Mariette, *op. cit.*, texte, p. 30.
(10) Le temple d'Isis, comme l'indique Strabon (XVII, 44) est situé derrière (au sud) le sanctuaire d'Hathor. Les inscriptions donnent à ce dernier une orientation théorique qui ne répond pas à la réalité. Elles placent sa façade à l'est, alors qu'elle est au nord, ou peu s'en faut, l'axe longitudinal du monument inclinant d'une quinzaine de degrés vers l'ouest.
(11) Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. III, p. 220.
(12) *Ibid.*, t. III, p. 221.
(13) semble être une faute de gravure ou de copie. Je pense qu'il faut lire . Les relevés d'Ahmed bey Kamal renferment des fautes évidentes.

appliqués aux temples de la naissance (1). Il est aujourd'hui détruit. Il reste d'ailleurs peu de monuments antiques à Qoûs. Leur perte est regrettable. Situés au point même où l'adaptation du vieux mythe originaire du Delta paraît s'être produite, ils auraient sans doute fourni des éclaircissements sur la nature et le processus des transformations qu'il a subies à la suite de son introduction en Haute-Egypte. Les inscriptions des deux portes construites sous le règne de Ptolémée XI Alexandre Ier (2) donnent une idée assez vague de la méthode d'assimilation suivie en ce qui concerne Haroéris, et dont les grandes lignes se dessinent plus nettement au temple de Kom Ombo. Nous y voyons qu'une forme locale de Nouit, Heqit (3), et Haroéris figuraient parmi les divinités éminentes d'Apollinopolis parva. Isis et Osiris devaient également y tenir rang. Heqit était leur mère : (4), «*Heqit la Grande, habitant Apollinopolis parva, déesse mère, créatrice des deux terres, qui a donné naissance à Ounnefer justifié, dans le lieu* qa, *enfanté Haroéris* (5) *dans Apollinopolis parva et accouché d'Isis*». Cet Haroéris n'est pas une, création nouvelle; c'est celui de Létopolis, (6), (7). Transplanté dans le sud, il conserve ses attributions primitives, auxquelles il ajoute celles d'Horus fils d'Osiris (8), sous le nom de , par lequel il

(1) *Ḥ.t* y échange avec et . Pour les différentes désignations du *mammisi*, voir E. Chassinat, *Bull. de l'Inst. franç. du Caire*, t. X, p. 187-191.

(2) Elles ont été publiées par Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. III, p. 215-235.

(3) Elle était également adorée à Kom Ombo : (*Kom Ombos*, t. I, p. 371), où elle se confond avec Hathor-Nouit, (*op. cit.*, t. I, p. 24, 271; t. II, p. 93) et porte, sous cette forme, le surnom de (*op. cit.*, t. I, p. 38, n° 29, l. 2, et pass.). Bien qu'elle soit représentée sous les traits d'une Hathor, c'est en réalité la vieille divinité primordiale à laquelle on avait donné l'aspect d'un batracien. Sa personnalité se décèle par la présence de son animal symbolique, la grenouille, placé au centre du disque de sa coiffure, cf. Champollion, *Not. descript.*, t. II, p. 292.

(4) Ahmed bey Kamal, *op. cit.*, t. III, p. 223.

(5) J'ai rétabli le signe , qui ne figure pas dans la publication d'Ahmed bey Kamal. Il a été certainement omis par le graveur ou le copiste.

(6) J. Dümichen, *Geogr. Inschrift.*, t. I, pl. XCV *c*.

(7) *Le temple d'Edfou*, t. VII, p. 266.

(8) Il n'est pas dit expressément dans les textes de Qoûs qu'il était fils d'Osiris, mais il y est donné comme (Ahmed bey Kamal, *op. cit.*, t. III, p. 228), (*op. cit.*, p. 221), (*op. cit.*, p. 233), ce qui revient au même. Le faucon sacré de cette localité, représentant vivant d'Haroéris, était (*op. cit.*, p. 220, 221), (*op. cit.*, p. 221), (*op. cit.*, p. 222).

est désigné aux temples de Dendara, Qoûs, Edfou, Kom Ombo et Philae.

On a tenté de donner une apparence de vraisemblance à la fusion opérée entre Horus l'ancien de Létopolis et cet Horus fils d'Isis en imaginant qu'il s'était rendu à Ombos pour venger son père : (1), «*le fils d'Isis est venu en vengeur de son père dans ce nome, en son nom de* Gemḥes *seigneur de Létopolis*».

Malgré la complication qui résulte de ce mélange incohérent de dogmes disparates, dont nous ne possédons au surplus que les *membra disjecta*, il est possible de retrouver la trace de la divinité dont l'Horus de Sekhem a usurpé la place à Apollinopolis parva.

Il y avait dans cette ville un dieu appelé Nenoun : (2). Il ne m'est connu que par les textes du temple de Kom Ombos; son nom paraît être de forme ancienne. A l'époque tardive où il apparaît, sa fusion avec Haroéris est déjà complète, (3). Il est comme lui un *gemḥes*, (4), le vengeur de son père, (5). On accolait à son nom celui de : (6), (7), (8), qui, nous l'avons vu (p. 324), était appliqué à l'Haroéris fils d'Isis. Comme celui-ci, il était allé à Ombos pour «venger son père»; mais, cette fois, ce Père est Râ et non Osiris : (9). Par conséquence naturelle de fusionnement des deux dieux, le même rôle est attribué à l'Haroéris de la Haute-Egypte dans les textes de Qoûs et de Kom Ombo, et, bien que moins nettement, dans ceux d'Edfou.

Il est possible qu'il y ait dans cette variante une réminiscence du mythe auquel se rattachait primitivement Nenoun. Quelle qu'en soit l'origine, — les moyens manquent pour la découvrir, — elle est en connexion avec l'une des trois légendes rapportées par Plutarque concernant la naissance d'Haroéris. Dans les deux premières, dont j'ai eu l'occasion de parler (p. 323-324), et où l'auteur grec se trouve en parfait accord avec la tradition égyptienne, il est le fils de Geb ou d'Osiris; suivant la troisième, «Osiris et Arouéris auraient été conçus du Soleil» (10). Or, il est maintes

(1) *Kom Ombos*, t. II, p. 67, n° 613, l. 8.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 300, n° 406, col. 5; cf. p. 171, n° 222, col. 9.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 156.

(4) *Ibid.*, t. I, p. 300, n° 406, col. 5.

(5) *Ibid.*, t. I, p. 171, n° 222, col. 9.

(6) *Ibid.*, t. II, p. 67, n° 613, col. 3; p. 80, n° 629, col. 2.

(7) *Ibid.*, t. II, p. 86, n° 635, col. 4.

(8) *Ibid.*, t. II, p. 245, n° 878.

(9) *Ibid.*, t. II, p. 67, n° 613, col. 3. Quelques fautes de copie de l'édition J. de Morgan ont été corrigées ici d'après le texte revu publié par M. Junker (*Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, p. 57).

(10) Plutarque, *De Is. et Os.*, 12.

fois question du père et du frère d'Haroéris-Nenoun. On dit que [hieroglyphs] (1) «*l'a enfanté* (2) *sa mère comme protecteur et pour tuer les ennemis de son père et de son frère. Il est* [hieroglyphs] (3) «*Our peḥti* (4)

(1) *Kom Ombos*, t. I, p. 370.

(2) Le mot [hieroglyphs] ne figure pas dans les dictionnaires. Il se rencontre encore au mammisi d'Edfou. Le sens en est clair : [hieroglyphs] (E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, p. 93), «Noubit (= Hathor) apparaît dans le temple du lit (= le mammisi) pour purifier ses membres avec le *senter* après l'accouchement». Il est synonyme de [hieroglyphs] : [hieroglyphs] (*op. cit.*, p. 77), «*la dame de Tentyris paraît avec ses deux enfants pour purifier ses membres* (*avec l'eau*) *après l'enfantement*», et dérive de [hieroglyphs]. Les femmes égyptiennes s'accroupissaient sur une petite plate-forme de briques le [hieroglyphs], pendant la parturition. Cf. l'expression [hieroglyphs] «*s'accroupir sur la brique*» qui signifie «accoucher» (*Wörterbuch*, t. III, p. 98).

(3) *Kom Ombos*, t. I, p. 332, n° 448, col. 12.

(4) [hieroglyphs], [hieroglyphs] (*Kom Ombos*, t. II, p. 144, n° 716, col. 1) est un des surnoms habituels d'Haroéris. Dans la grande inscription géographique d'Edfou, le dieu de Létopolis est appelé [hieroglyphs]. Il est dit au sujet de la ville qu'une relique d'Osiris est conservée [hieroglyphs] «*dans cette place, Ourpeḥti y est comme seigneur de Létopolis*» (*Le temple d'Edfou*, t. I, p. 330). Brugsch a isolé le premier élément du nom et l'a rattaché au mot [hieroglyphs] qui précède : «dans une auguste place. Un lion y est qui représente le dieu Horus de Sekhem-Létopolis» (*Diction. géogr.*, p. 738). M. Junker a traduit le texte de la même façon que lui (*Onurislegende*, p. 42). Qu'il y ait eu un lion sacré à Létopolis, comme Brugsch le suppose (*op. cit.*, p. 739), cela est assez vraisemblable. Haroéris est en effet qualifié de [hieroglyphs] (*ann. du Serv. des antiq.*, t. III, p. 221), [hieroglyphs] (*Le temple d'Edfou*, t. II, p. 39); mais n'est-ce pas simplement une épithète laudative? Quoi qu'il en soit, il ne saurait être question ici expressément de cet animal, car le faucon sacré du dieu en Apollinopolis parva, représenté debout sur une petite estrade, est accompagné de la légende suivante : [hieroglyphs] (Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. III, p. 222), «*Our peḥti sur son serekh dans son temple d'engendrement*» (= le *mammisi*). L'appellation [hieroglyphs] n'était donc pas particulière au dieu sous sa forme de lion, en supposant qu'il l'ait empruntée; elle lui était donnée d'une façon générale ou sous son aspect de faucon vivant. Le sens en est peu clair *a priori*. M. Junker, partant de l'idée exposée ci-dessus qu'il y avait un lion à Létopolis, l'a rendue par «*Wr*-Löwe» (*Onurislegende*, p. 27) et «der Grosse» (*op. cit.*, p. 42), attribuant à [hieroglyphs] le rôle de déterminatif. Les inscriptions de Qoûs et de Kom Ombo prouvent que ce signe n'est pas ici seulement figuratif; [hieroglyphs] et [hieroglyphs] y sont employés avec la valeur *phty* : [hieroglyphs] (*Ann. du Serv. des Antiq.*, t. III, p. 232), var. [hieroglyphs] (*ibid.*, p. 221), [hieroglyphs] (*ibid.*, p. 219); [hieroglyphs] (*ibid.*, p. 227), «*Haroéris, dont la vigueur est grande*», var. [hieroglyphs] (*ibid.*, p. 231), [hieroglyphs] (*ibid.*, p. 227), [hieroglyphs] (*Kom Ombos*, t. II, p. 252, n° 885); [hieroglyphs] (*Ann.*, t. III, p. 223); [hieroglyphs] (*ibid.*, p. 221). — Ces qualificatifs appliqués à Haroéris autorisent, il semble, à transcrire [hieroglyphs] par *Wr pḥty*. D'autre part, la variante [hieroglyphs] ([hieroglyphs] correspond à la graphie plus fréquente [hieroglyphs]), comparée à [hieroglyphs] (*Kom Ombos*, t. I, p. 370), paraît confirmer qu'il ne s'agit pas d'un lion en l'espèce, mais de l'animal allégorique à tête de faucon et à corps de lion [hieroglyphs], par lequel certains Horus sont représentés et qui, sous cette forme, sont appelés indifféremment [hieroglyphs] ou [hieroglyphs], en raison des éléments associés dans cette figure. [hieroglyphs] revêt à Philae l'aspect

dans Apollinopolis parva, protecteur de son père et de son frère». [hieroglyphs] (1) «*Haroéris fils de Nouit, seigneur de Létopolis, dieu grand dans Apollinopolis parva, grand de valeur en Apollinopolis magna, le bon défenseur, vengeur de son frère*».

M. Junker suppose que le père est ici Geb (2). Il se fonde sur un texte de Kom Ombo dont il ne cite qu'un fragment et que voici en entier : [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs] (3) «*le gemḥes Nenoun Khenti-iouti est le vengeur d'Osiris, celui qui a tranché la tête des ennemis de son père avec son glaive*», et renvoie également à l'inscription suivante d'Edfou : [hieroglyphs] (4), «*Haroéris, seigneur de Létopolis, Khenti-iouti-iriti, grand de vaillance, dieu grand, auguste dans Apollinopolis magna, défenseur de Râ, vengeur d'Osiris, protecteur d'Harsenf* (5)». La dernière citation peut être rapprochée d'un texte de Qoûs : [hieroglyphs] (6) «*Haroéris, seigneur du pays du Sud, dieu grand, seigneur d'Apollinopolis parva, qui fait partie de la neuvaine des dieux, Khenti-iouti-iriti, beau de face, défenseur de Râ, vengeur d'Osiris*». On n'y relève pas la moindre allusion à Geb. C'est évidemment de Râ qu'il s'agit, comme on peut le voir par la phrase reproduite ci-dessus (p. 327) relative au voyage de Nenoun-Khenti .... au nome Ombite et par de nombreux passages où il est dit qu'Haroéris [hieroglyphs] (7) «*exerce sa puissance contre l'ennemi de son père Râ*» ou [hieroglyphs] (var. [hieroglyphs]) (8) [hieroglyphs] (9) «*abat l'ennemi de son père*

d'un [hieroglyphs] coiffé du disque lunaire (G. Bénédite, *Le temple de Philae*, p. 126 et pl. XLI). — (Détail à noter : sa coiffure rappelle que l'un des yeux de [hieroglyphs] était la lune). L'image de l'animal hybride [hieroglyphs] a passé dans l'écriture hiéroglyphique et semble y avoir reçu la valeur *pḥty*. Haroéris, sous la même apparence qu'à Philae, mais couronné du *pschent*, est en effet nommé [hieroglyphs] (Lanzone, *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. CCXXVI). Le signe [hieroglyphs] ne peut être déterminatif ici et doit fort probablement se lire *pḥty*, [hieroglyphs] répondant à [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], épithète habituelle du dieu.

(1) *Le temple d'Edfou*, t. VII, p. 266-267.

(2) *Die Onurislegende*, p. 42.

(3) *Kom Ombos*, t. II, p. 86, n° 635, col. 4.

(4) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 280. Le texte de mon édition, copié sur un estampage lacéré, est complété ici d'après l'original; cf. *op. cit.*, t. XI, pl. CCCXV.

(5) [hieroglyphs] ne signifie pas «*son frère*» (Junker, *op. cit.*, p. 42). C'est un des noms d'Harmakhis, dont la liste est donnée à Edfou (*Le temple d'Edfou*, t. II, p. 158) : [hieroglyphs]. Le [hieroglyphs] est probablement écrit pour [hieroglyphs]. Les graveurs ont en effet confondu souvent les deux signes. Toutefois, on trouve la forme [hieroglyphs], sans *f*, dans un duplicata de cette liste (*op. cit.*, t. III, p. 390).

(6) Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. III, p. 228.

(7) *Kom Ombos*, t. I, p. 182.

(8) *Ibid.*, t. I, p. 264, n° 333.

(9) *Ibid.*, t. I, p. 278, n° 363; p. 284, n° 375; p. 311, 338 et pass.

Râ». La mention de , qui désigne Harmakhis [1], l'atteste également. Les légendes signalées par Plutarque [2], concernant la triple filiation d'Haroéris, considérée à la fois comme fils de Geb, d'Osiris et de Râ, sont donc confirmées par les sources égyptiennes. Elles ont été probablement créées à des époques différentes et sous des influences diverses encore mal définies. Celle qui donne Geb comme père du dieu est sinon la plus ancienne du moins la plus répandue.

Un fait domine dans cet amalgame de dogmes qui se sont juxtaposés, en Haute-Egypte, au mythe primitif de l'Haroéris de Létopolis, ou se confondent avec lui : qu'il soit donné comme fils de Geb, de Râ ou d'Osiris, le dieu porte indifféremment son nom originel de ou ceux de , , . L'idée d'un dédoublement consécutif à la diffusion de son culte dans l'Egypte méridionale que ces appellations ont suggéré n'est pas soutenable, tout au plus pourrait-on se demander si les épithètes , ne sont pas une acquisition nouvelle faite à la suite de la fusion d'Haroéris de Létopolis avec une divinité locale du Sud. Le plus souvent, en effet, les textes de la basse époque en provenance de Dendara, de Qoûs et de Kom Ombo attribuent à Apollinopolis parva comme lieu de naissance ou de résidence. Il est clair qu'il se rattache alors à la légende, sans doute assez récente, dont j'ai déjà parlé (p. 324), qui fait naître Isis, Osiris, Horus et Nephthys à Tentyris, Thèbes, Apollinopolis parva et Diospolis parva, laquelle est sans rapport avec la doctrine létopolitaine ancienne. En certains cas, semble être le surnom donné à Haroéris en un point précis de la Haute-Egypte : [3], «*Haroéris, seigneur du Midi, dieu grand, résidant à Ombos en sa forme de roi vainqueur. Khenti-iouti-iriti résidant en Apollinopolis parva, Khenti-iriti seigneur de Létopolis*». Mais, à Qoûs même, ce qui est capital, il est présenté comme «*seigneur de Sekhem*» : ..... [4]. Il porte également ce titre à Edfou et à Kom Ombo, ou y est vénéré en qualité de dieu de Létopolis : [5]; [6]; [7]; [8]; [9]; [10]. Il est permis d'en déduire que l'épithète appartenait en propre dès l'origine à l'Haroéris de Létopolis.

(1) Voir page 329, note 5.
(2) *Is. et Osir.*, 12, 54.
(3) *Kom Ombos*, t. I, p. 370.
(4) Ahmed bey Kamal, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. III, p. 219.
(5) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 280.
(6) *Kom Ombos*, t. III, p. 219. *Iy-t* est l'un des noms de Létopolis ou du quartier de la ville où le temple d'Haroéris était situé.
(7) *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 148.
(8) *Ibid.*, t. VI, p. 149.
(9) *Ibid.*, t. VI, p. 150.
(10) E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, p. 175.

Elle lui était déjà appliquée en tout cas au Moyen Empire, avant que les mythes primitifs eussent été profondément contaminés. figure en variante de sur les sarcophages d'Assiout, où les Enfants du dieu sont mentionnés : [1], [2], lesquels sont évidemment les mêmes que les des textes des pyramides [3] et les des temples plus récents. Il est malheureusement impossible de remonter plus haut et surtout regrettable de ne pouvoir produire des témoignages écrits provenant de la ville qui fut le berceau du culte d'Haroéris, le site de Létopolis (Aousim) n'ayant livré jusqu'à ce jour aucun monument de haute époque relatif à ce dieu.

Malgré les lacunes d'une documentation qui s'étend sur plusieurs millénaires, il apparaît que, en dépit des légendes qui se formèrent autour du dieu, sous l'influence des croyances propres aux régions de la Haute-Egypte où il s'implanta, le dogme d'Haroéris subit peu d'atteintes en ses lignes fondamentales. Il est brièvement défini par les épithètes , , , appliquées au vieil Horus Létopolitain dans tous les lieux soumis à sa doctrine. Le sens de la première est certain. Les suivantes restent énigmatiques. On admet généralement qu'il y a opposition entre l'idée qu'elles expriment et la signification de l'autre. Il n'y a d'ailleurs pas accord sur la lecture des mots dont elles sont formées : Khentanarti [4], Kent ante [5], *Ḫntj-ỉrtj* [6], *Ḫntj niwtj* [7], *Ḫntj mrtj* [8], *Ḫentj-n-ỉr·tj* [9]. Les traductions ne varient pas moins : Horus aveugle [10], Horus dans (le lieu où) ne sont pas les yeux [11], der vorn die beiden Augen hat [12], augenlos Gott [13].

Transcriptions et traductions ne tiennent nullement compte de la diversité des orthographes de ces noms. Elles s'inspirent surtout de l'hypothèse dont j'ai déjà parlé, selon laquelle Haroéris aurait été privé de la vue. La qualification de , «*celui qui est dans les deux yeux*», le met en rapport avec les yeux de la face céleste,

(1) E. Chassinat-Ch. Palanque, *Une saison de fouilles dans la nécropole d'Assiout*, p. 10, 14, 17, 54, 116, 145, 170, 193, 219, 236.
(2) *Op. cit.*, p. 187.
(3) K. Sethe, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 2078 *c*.
(4) E. Lefébure, *Sphinx*, t. VII, 26.
(5) Lanzone, *Dizion. di mitol. egiz.*, p. 623.
(6) H. Junker, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, p. 57.
(7) Id., *Die Stundenwache in den Osirismysterien*, p. 61.
(8) G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris*, t. III, p. 11.
(9) Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. III, p. 306; cf. t. II, p. 132.
(10) Le Page Renouf, *Proceedings of the Society of Bibl. archaeol.*, 1886, p. 156; 1892, p. 379. Piehl, *Sphinx*, t. II, p. 39; G. Lefebvre, *Ann. du Serv. des Antiq.*, t. XII, p. 88.
(11) E. Lefébure, *Sphinx*, t. VII, p. 26.
(12) H. Junker, *Onurislegende*, p. 35.
(13) Erman-Grapow, *Wörterbuch*, t. III, p. 306.

qui répandent la lumière sur le monde [1]. Il est difficile de croire, sans témoignage positif, et je n'en connais pas, que les Egyptiens aient pu imaginer que ce même dieu était aveugle. L'interprétation (Horus) «dans (le lieu où) sont les yeux», choisie par Lefébure [2], est forcée. Il l'a préférée, il semble, parce qu'elle lui fournissait la possibilité d'expliquer par (Horus) «dans (le lieu où) ne sont pas les yeux» [3], conformément à l'idée qu'il s'était faite d'un dédoublement de la personnalité d'Haroéris, dualité imaginaire qu'aucun texte ne confirme ou ne laisse même soupçonner.

Sans aller aussi loin que lui, MM. Erman et Grapow ont néanmoins pensé trancher la question en attribuant les noms à deux divinités :

«*Mḫntj-n-irtj* , *u. ä., auch ohne* m : *u. ä.*, *u. ä. Name eines falkengestaltigen Gottes; später als Beiname des Horus, mit Bezug auf Sonne und Mond als dessen Augen*» [4].

«Ḫntj-n-ir-tj , , , . *Name des augenlosen Gottes (Haroeris) von Latopolis und Ombos*» [5].

La distinction est subtile; mais j'ai vainement cherché à découvrir la raison qui, pour l'époque grecque par exemple, leur a permis d'établir une différence entre et . J'ai lu un grand nombre de textes ptolémaïques et n'y ai trouvé qu'un seul dieu ainsi qualifié, Haroéris de Létopolis, de Qoûs et d'Ombos.

Il y a lieu évidemment de faire une discrimination. Elle ne porte pas sur la personnalité divine, mais sur les noms. Je ne retiendrai de ceux-ci que les éléments essentiels, afin de simplifier la démonstration. Ils se présentent sous trois formes : 1° ; 2° ; 3° (var.) [6].

Il est inutile de revenir sur la première, dont le sens est certain. On constate en analysant les autres que l'une se compose de la négation , , , *iw·ty* et *nn* (rarement et au Moyen Empire); l'autre réunit à la fois la négation et de .

L'abondance des formes du type et leur variété écartent toute présomption d'erreur graphique par confusion avec , variante fréquente de . Il est au reste impossible de traduire ou par «*privé d'yeux*» ou «*aveugle*». La préposition (ou ,), de même que pour «*celui qui est dans les deux yeux*», conserve ici sa valeur habituelle, «*dans*» : «*celui qui est dans ce qui n'est pas*», «*n'existe pas*», le chaos.

[1] Voir les textes cités *supra*, p. 322.
[2] *Sphinx*, t. VII, p. 26.
[3] *Loc. cit.*
[4] *Wörterbuch*, t. II, p. 132.
[5] *Op. cit.*, t. III, p. 306.
[6] Les principales variantes graphiques ont été réunies ci-dessus, p. 317-319.

associe les deux idées exprimées séparément par et : «*celui qui est dans ce qui n'est pas (et dans) les deux yeux*». Il y a ici ellipse de la préposition , qui devrait précéder . Le cas est le même pour [1] *im nn ir·ty*, du Moyen Empire, où est aussi élidé, comme il ressort de la variante [2] *im nn ḫn·ty ir·ty*, qui se rencontre sur un autre sarcophage d'Assiout datant également de cette époque. La dernière de ces formes démontre que doit se lire *ḫn·ty iw·ty* (*ḫn·ty*) *ir·ty* et en donne le sens.

Ce nom résume la conception que, selon Plutarque, les Egyptiens avaient de la nature d'Haroéris. Né d'Isis et d'Osiris, alors qu'ils étaient encore dans le sein de leur mère, «il était non pas le monde, mais une image et une apparence du monde qui sera dans l'avenir», οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ' εἴδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος [3]. Il naquit dans les ténèbres et, disait-on, sans avoir tous ses membres. On entendait par là «*qu'avant que la raison eût donné une forme accomplie à la matière, celle-ci, dont l'imperfection native est évidente, recevait sa première naissance*» [4].

Confrontée avec les textes égyptiens, cette définition métaphysique montre que Haroéris était considéré comme le dieu primordial préexistant dans le chaos, le néant, , . Son nom de se rapporte au premier éveil de la vie, qu'il provoqua en dissipant par le fluide lumineux émanant de ses yeux les ténèbres qui enveloppaient la matière cosmique encore inorganisée. En qualité de , , il représente à la fois l'univers amorphe et la puissance latente qui, en se manifestant, a donné forme et vie à la matière confuse et inerte. Il symbolise l'état antérieur à la création et l'acte accompli le premier jour, tels qu'ils sont décrits dans le récit biblique de la *Genèse* : «Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi : et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitque Deus : Fiat lux» [5].

Col. 38 [4]. — . Cet Horus est cité assez souvent, surtout à l'époque récente : [6], [7], [8]. En de nombreux cas, son nom est aussi écrit [9], [10], [11], (sic) [12], [13],

[1] E. Chassinat-Ch. Palanque, *Une saison de fouilles dans la nécropole d'Assiout*, p. 10.
[2] *Op. cit.*, p. 124.
[3] *De Is. et Osir.*, 54.
[4] *Loc. cit.*
[5] *Gen.*, I, 1, 1-3.
[6] G. Roeder, *Naos* (*Catal. du Musée du Caire*), p. 85 et pl. 28.
[7] *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 347.
[8] Brugsch et Dümichen, *Rec. de mon.* texte du t. IV, p. 23.
[9] *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 347; Lanzone, *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. CCXVI, 2.
[10] Lanzone, *op. cit.*, pl. CCXVI, 1.
[11] *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 399.
[12] Lanzone, *op. cit.*, pl. CCXVII, 2.
[13] G. Bénédite, *Le temple de Philae*, p. 126.

par suite d'une erreur communément commise par les sculpteurs qui ont confondu le et le ou leur ont donné une forme telle qu'on ne peut les distinguer l'un de l'autre sans vérifier la leçon par le contexte. L'équivalence des deux formes ne saurait d'ailleurs être mise en doute car elles sont employées à la fois dans un tableau du temple d'Edfou pour désigner le même personnage divin [1].

Le sanctuaire du dieu, , est mentionné dans les inscriptions d'un temple découvert à Sheikh Hamed, dans la montagne de Wanina, près de Sohag [2]; un de ses prêtres est connu : [3].

La diversité d'orthographes que je viens de signaler a quelque peu dérouté et causé une méprise. Ayant relevé le nom de lieu (?) dans une liste géographique du temple de Médinet Habou [4], Daressy estime que le groupe de , du titre sacerdotal et d'un passage du calendrier d'Edfou, ..., — incorrectement reproduit d'après la copie de Brugsch [5] et qu'il corrige au surplus, — ne fait pas partie d'un surnom d'Horus, mais est le nom d'une ville, la ville des « trois cents », nom qu'il rapproche du copte ϣⲙⲛ̄ⲧϣⲉ et compare à celui d'Akhmîm ϣⲙⲓⲛ [6]; il cite à l'appui de son interprétation l'inscription d'une statuette du musée de Turin publiée par Brugsch : [7] M. Gauthier [8] partage l'opinion de M. Daressy sur le fond de la question.

Ces savants ont évidemment confondu le dieu et la ville. Il paraît singulier *a priori* que l'Horus local ne soit jamais qualifié de ou de , comme l'est la Sekhmit de la statue de Turin, mais exclusivement . Il est plus étrange encore que le nom de lieu soit déterminé à plusieurs reprises par , alors qu'il est privé, sauf une seule fois, du déterminatif habituel . La prédominance de ce marque visiblement que constitue un groupe homogène; cela ressort avec plus de netteté encore de (?), où n'aurait que faire si n'était pas une épithète d'Horus, et enfin, d'une façon décisive, de la forme , employée au rituel, qui établit que n'est pas la préposition *im* « dans », mais bien le verbe *wnm* « manger » [9]. Daressy a négligé d'autre part la variante [10]; elle annule la comparaison qu'il a faite avec ϣⲙⲛ̄ⲧϣⲉ et ϣⲙⲓⲛ. M. Gauthier l'a connue;

(1) *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 347.
(2) G. Daressy, *Rec. de trav.*, t. XIX, p. 21.
(3) Statuette n° 232 du Musée de Marseille; G. Daressy, *Rec. de trav.*, t. XIII, p. 148.
(4) *Rec. de trav.*, t. XVII, p. 119.
(5) *Drei Fest-Kalender*, pl. V, l. 7.
(6) *Sphinx*, t. XVI, p. 183.
(7) *Diction. géogr.*, p. 1357.
(8) *Bull. de l'Inst. franç.*, t. X, p. 105; *Diction. des noms géogr.*, t. V, p. 135.
(9) Je ne crois pas que soit pris ici dans le sens de *im* « gémir, se lamenter ».
(10) J. Dümichen, *Geogr. Inschr.*, t. I, pl. LXXIII, 10.

mais il n'a pas soupçonné la corrélation entre les deux graphies. Il les a considérées isolément, supposant que était peut-être une des deux Nilopolis du Delta [1]. Quant au passage du calendrier d'Edfou, il y est indubitablement question d'un et nullement d'une localité. La phrase, légèrement mutilée, est relative à des rites exécutés le 16 Khoiak, à l'occasion de la fête de Sokaris : (sic) [2], « *on apporte les dieux qui ont abattu l'ennemi de Per-merit* [3] *du seigneur de Pharboetos; le roi abat le serpent Apap*[.....] *en présence* [*d'Osiris*]. *Mettre* [*sur*] *le brasier d'Horus ounem-ḥâou* [4], *en face d'Osiris* ». La même conclusion s'impose pour et .

Elle n'explique pas tout d'ailleurs, car il y a deux mentions certaines d'une ville (?), [5]. Le cas est je crois comparable à celui de , la « *ville d'Horus Khentekhtaï* », dont le nom reproduit celui du dieu local (voir *supra*).

Après cette mise au point, il semble possible de situer la localité Hor-ounem-ḥâou aux environs assez proches d'Akhmîm, sinon, sans préciser plus, dans le nome Panopolite. La liste géographique du temple de Médinet Habou, où les villes se succèdent du sud au nord, la place immédiatement après Panopolis. Une lacune du texte a fait disparaître trois noms, un autre succède, puis l'énumération continue avec , lieu que Daressy a d'abord identifié avec la ville antique dont les ruines se trouvent au pied de la montagne de Sheikh Haridi, en face de Tahta [6], et, plus

(1) *Diction. des noms géogr.*, t. IV, p. 17. Brugsch a également considéré comme nom d'une ville, « *Horus dans Ḥa* », mais n'a pas tenté d'en déterminer l'emplacement, *Diction. géogr.*, p. 1210.
(2) *Le temple d'Edfou*, t. V, p. 399.
(3) Il s'agit de Seth, adoré primitivement à Ḥeseb, ancienne métropole du XIe nome du Delta qui fut détruite et remplacée par -Pharboetos. Per-merit est le temple d'Osiris dans cette dernière ville; son nom est écrit dans une litanie à Osiris (A. Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 75, l. 16). Après avoir identifié exactement une première fois (*Diction. géogr.*, p. 274), Brugsch l'a placé dans la Maréotide, mais en corrigeant le texte, qu'il a traduit : « les dieux qui ont battu l'ennemi (c'est-à-dire Typhon) de la ville de Pi-mar (Maria) jusqu'à la ville de Shedenou », (*op. cit.*, p. 1178). Le est absolument sûr et il n'est pas nécessaire de le remplacer par un . Le ici n'est pas Horus merti, mais Osiris, comme il ressort de la litanie déjà citée. M. Gauthier admet la seconde identification de Brugsch (*Diction. des noms géogr.*, t. II, p. 88). Tout en situant à Pharboetos (*op. cit.*, t. III, p. 54), bien qu'il renvoie, pour ce nom, sans doute par suite d'un *lapsus*, à Brugsch, *Fest-Kalender*, pl. V, l. 2 (lire : l. 6), où il est question de .
(4) Cf. , *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 156.
(5) Il y en a fort probablement une troisième, , au papyrus 10.188, XXV, l. 24, du British Museum, mais la lecture de est douteuse. Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind*, p. 55, note *e*.
(6) *Rec. de trav.*, t. XVII, p. 119.

tard, avec la Crocodilopolis de Ptolémée, entre Aphroditopolis (Kom Ishgaou) et Ptolémaïs Hermiou (Menshiéh) [1]. Cette indication, toute relative, se précise par la mention du dans les inscriptions du temple ptolémaïque situé à l'ouest de Sohag et le fait que , qui dédia la statuette du Musée de Marseille, était à la fois prophète d'Horus-ounem-ḥâou et de la triade de Panopolis, [2]. Ce serait donc sur le territoire limité au nord par Per-ankhit-Crocodilopolis (?) et par Panopolis, au sud, qu'il conviendrait de chercher (?). Il est intéressant de noter que le dieu de cette ville, , était un crocodile [3], animal également vénéré à Per-ankhit-Crocodilopolis (?), [4], et à Ptolémaïs Hermiou, [5]. L'exercice d'un culte commun dans les localités fixant les points extrêmes de la région où (?) peut être placée et dans cette ville constitue une indication non négligeable.

est figuré dans la bibliothèque du temple d'Edfou sous forme d'un faucon coiffé de la couronne *hemhem*, [6]. Il s'identifie alors avec Horus Beḥouditi et assiste à la destruction de ses ennemis, que le roi transperce de sa lance dans le « bassin de feu ». Deux autres bas-reliefs du même temple, situés dans la cour (parois ouest et est) [7], reproduisent une variante beaucoup plus développée de cette scène ; Horus d'Edfou y préside à l'anéantissement de ses ennemis livrés aux flammes : [8], [9]. Nous avons vu précédemment que l'on plaçait Apophis ou un de ses substituts — une mutilation du texte ne permet pas de préciser — sur son foyer, [10], le 26 Khoiak, pendant la fête de Sokaris. Ce rite, auquel le roi était censé prendre part, rappelle, par son objet et sa signification, les scènes du temple d'Edfou.

Le dieu a encore la figure d'un faucon à Philae, ; mais il est cette fois couronné du pschent [11].

Cet aspect n'est pas le seul qu'il ait revêtu. Il a parfois le corps d'un hippopotame crocodilocéphale à queue d'oiseau [12], monstre allégorique en qui on a

[1] Communication faite à M. H. Gauthier et reproduite par celui-ci dans le *Bull. de l'Inst. franç.*, t. X, p. 105, n. 3.

[2] G. Daressy, *Rec. de trav.*, t. XIII, p. 120.

[3] G. Roeder, *Naos* (*Catal. gén. du Musée du Caire*), p. 85 et pl. 28.

[4] G. Daressy, *Rec. de trav.*, t. X, VII, p. 119.

[5] Pap. Harris n° 1, pl. 61*a*, l. 10.

[6] *Le temple d'Edfou*, t. III, p. 347, et t. IX, pl. LXXXII.

[7] *Op. cit.*, t. V, p. 41-43, 142-144 ; t. X, pl. CXIV et CXVIII ; t. XIII, pl. CCCCLXXX.

[8] *Op. cit.*, t. V, p. 42.

[9] *Op. cit.*, t. V, p. 143.

[10] Cf. (*sic* =), *Le temple d'Edfou*, t. VI, p. 149, « *ce foyer d'Horus-ounem-haou en Egypte* ».

[11] G. Bénédite, *Le temple de Philae*, p. 126 et pl. XLI.

[12] Lanzone, *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. CCXVI, 2.

réuni les traits caractéristiques de sa double nature de faucon et de saurien. C'était en effet primitivement un crocodile, comme le montre le naos de Saft el-Henneh [1]. De même que certaines divinités passées sur le tard au rang d'Horus, il avait conservé sa forme originelle en adoptant celle de son nouvel état, d'où, également, sa représentation de crocodile hiéracocéphale couché sur un coffre contenant une tête humaine [2], probablement la châsse où le chef d'Osiris était conservé, et dont il y a un dessin à Philae [3]. Il est alors appelé (*nb sšt;* ?) [4], (*sic*) [5].

Il appartient évidemment à la classe des Horus crocodiles dont j'aurai à m'occuper plus loin. Suivant une légende peu connue, Horus, transformé en crocodile, transporta le cadavre d'Osiris à l'Abaton. Le souvenir de ce fait mythologique nous a été conservé par un bas-relief du temple de Philae [6]. Notre rituel fait allusion à une fiction du même genre [7], mais en place l'action dans la métropole du nome d'Occident. Il y est dit que, le 16 Khoiak, , « *Horus vint et apporta le corps divin d'Osiris sur l'eau, en ce jour, en ses formes* (sic) *de crocodile, pour la mise en état* (= *l'ensevelissement du dieu*) *dans le temple d'Osiris, en son nom de Sebek seigneur d'Amaou, dans la ville de Hat-ahit* » [8]. La tradition, originaire du Delta, a passé ultérieurement dans la Haute-Egypte, où elle a subi les modifications nécessaires à son adaptation aux convenances locales.

Le nom de cet Horus, *wnm ḥ·ʿw*, donne une idée assez claire de la façon dont il exerçait sa protection. Il est d'ailleurs probable qu'elle variait avec la forme qu'il empruntait. Crocodile, il dévorait quiconque tentait d'approcher le corps immergé d'Osiris. Ce serait la conception primitive, par quoi il se rattachait aux Sebek de la Basse-Egypte. Faucon, il participait de la nature d'Horus qui, par la flamme issue de son œil, consumait les ennemis. C'est pour cette raison qu'il est souvent placé auprès du « bassin de feu » où brûlent les impies et que l'on mettait Apophis sur son foyer, ainsi qu'il a été dit précédemment.

Col. 39 [5]. — (?). J'ai traduit comme s'il s'agissait de deux dieux, « *Khnoum, Her* [. . . . .] ». Rien n'est moins incertain. Il se peut que *ḥr* fasse partie d'une épithète attribué à Khnoum. Les listes des divinités des temples d'Horus, à

[1] G. Roeder, *Naos* (*Catal. gén. du Musée du Caire*), p. 85 et pl. 28.

[2] Lanzone, *op. cit.*, pl. CCXVI, 1 et pl. CCXVII, 2.

[3] G. Bénédite, *Le temple de Philae*, pl. XLI. Le coffre est accompagné de la légende *op. cit.*, p. 126.

[4] Lanzone, *op. cit.*, pl. CCXVI, 1.

[5] *Ibid.*, pl. CCXVII, 2.

[6] H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, p. 42.

[7] Livre V, § 42, col. 89-91.

[8] On trouvera plus loin, au livre précité, tous les éclaircissements concernant ce passage, auquel les premiers traducteurs ont attribué une signification sensiblement différente.

Edfou, et d'Hathor, à Dendara, mentionnent un certain [1], [2] «*Khnoum élevé sur son support*». Est-ce de lui qu'il s'agit ici? En ce cas, étant donné le peu d'étendue de la lacune, son nom aurait été écrit en abrégé, ; cf. [3]. L'état du , mutilé et douteux, rend d'ailleurs toute restitution problématique.

Col. 39 [6]. — [ ] . Nouit est ordinairement appelée au rituel [4]. Elle participait aux mystères sous la forme d'une petite statue de bois doré. La matière destinée à la fabrication de la statuette de Sokaris était préparée en sa présence (col. 121-123), et elle est représentée accroupie auprès du moule de Sokaris (paroi est). Son nom doit donc figurer, logiquement, dans la liste des divinités participant aux fêtes du mois de Khoiak.

La restitution proposée nécessite une courte explication. L'état de l'inscription ne permet pas de juger si est déterminatif ou s'il est employé comme signe phonétique. D'autre part, le mot n'est jamais accompagné de , dans le rituel. Il y est déterminé par , qui reproduit l'image de la déesse, telle qu'elle est figurée à côté du moule de Sokaris. En conséquence, il est permis de supposer que est un qualificatif ajouté ici exceptionnellement à . Une *rr·t mś nṯr·w* est mentionnée au temple de Dendara [5]. La qualité de *mś nṯr·w* désigne clairement Nouit. Elle n'était attribuée à aucune autre déesse-mère, hormis celles qui étaient assimilées à cette dernière, Isis et Hathor, par exemple, et dont il ne peut être question ici. Plusieurs textes contribuent d'ailleurs à établir l'identité de cette «*nourrice*» (*rr·t*) : [6] «*Nouit la Grande, génératrice de tous les dieux, leur nourrice*»; le roi est dit parfois [7] «*engendré par Geb, nourri sur les genoux de Nouit*», [8] «*enfant du Nil, engendré par la Nourrice*», [9] «*nourri par la Nourrice à Héliopolis, engendré par le Nil*». Ces témoignages plus ou moins directs, mais convergents, permettent de rétablir de façon sûre, je crois, le mot disparu. Il n'y a pas de doute quand à la personnalité de la déesse dont il s'agit; on peut tout au plus hésiter entre ses deux noms, et . La seconde forme est la plus probable. L'auteur, sauf à la colonne 98, l'a préférée constamment à l'autre.

(1) E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 24, col. 156.

(2) A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 28 *k*.

(3) Lepsius, *Denkm.*, Abth. VI, pl. 115, l. 12.

(4) De même qu'ici, son nom est mutilé les trois autres fois qu'il se rencontre dans le texte, mais ce qui en reste permet de le restituer avec certitude.

(5) E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 142.

(6) Lepsius, *Denkm.*, Abth. III, pl. 113, cité par Lanzone, *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. CL, 1.

(7) *Le temple de Dendara*, t. I, p. 104.

(8) *Ibid.*, t. II, p. 121.

(9) *Ibid.*, t. II, p. 176.

La traduction de Loret [1], «..... nourrice et mère des quatre dieux», est inexacte; celle de Brugsch [2], qui avait cependant deviné la nature de la divinité dont le nom est détruit, «vier [*Nut*] die Ernährerin und Gebärerin der Götter», ne vaut pas mieux. Elles sont viciées l'une et l'autre par une mauvaise coupure du texte. Le nombre «*quatre*», qui est au féminin, se rapporte aux Meskhenit citées ensuite.

Col. 39 [7]. — [ ]. Ces divinités, qu'il ne faut pas confondre avec leur homonyme mentionnée au début de la liste et dont les attributs diffèrent [3], sont généralement figurées ensemble. Elles n'ont point d'individualité propre, du moins à l'époque gréco-romaine, où elles sont le mieux connues et qui nous intéresse ici. Ce sont des doublets de divinités diverses, qui prennent ce surnom dans l'accomplissement d'une tâche définie. A Dendara, elles s'identifient avec Nouit, Isis, Nephthys et Tefnouit : , , , [4]. Les quatre Meskhenit d'Abydos, — celles dont il est vraisemblablement question dans notre rituel — sont appelées , , (sic), [5]. Les épithètes accolées aux noms de la première et des deux dernières permettent d'y reconnaître Nouit, Nephthys et Isis.

La nature de leur rôle se révèle par leur nom même. Il dérive du mot , terme qui désigne la couche, composée primitivement d'un massif de briques [6], sur laquelle les femmes égyptiennes se plaçaient au moment de l'enfantement, et se retrouve également dans les expressions , , appliquée soit à une salle de temple considérée comme lieu de naissance d'un dieu [7], soit aux édifices,

(1) *Rec. de trav.*, t. III, p. 54.

(2) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 86.

(3) C'est une déesse fatidique. Dans le conte de Khoufou et des magiciens, du papyrus Westcar, présente à l'accouchement de Rouditdedit, elle dévoile le destin des trois nouveaux-nés, futurs rois. Elle assiste de même à la naissance d'Hatshepsitou et prédit à l'enfant une vie prospère. Ed. Naville, *The temple of Deir el Bahari*, t. II, pl. LI.

(4) E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 148-149; voir aussi Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 74 *a*. Au mammisi d'Edfou, elles sont désignées seulement par les épithètes , , etc., E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, p. 44 et pl. XVIII, 1.

(5) Lepsius, *Das Todtenbuch*, pl. LIX (chap. CXLII). La recension thébaine ne les mentionne point. La liste de l'édition saïte correspond en somme à celle des temples ptolémaïques.

(6) La forme et la matière en ont varié avec le temps. L'aspect qu'il présentait sous l'Ancien Empire nous est connu par les inscriptions des pyramides : (Sethe, *Altaegypt. Pyramidentexte*, § 1180 *a*). Il fut remplacé plus tard par un véritable lit. (Dümichen, *Hist. Inschr.*, t. II, pl. XLVII *e*, l. 12).

(7) Ainsi, la 2e chambre est du temple d'Hathor, à Dendara, est le «*lieu du lit de naissance d'Aounit* (= *Isis-Hathor*) *de Tentyris, lorsque sa mère la mit au monde en cet endroit*», E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 2. La phrase suivante, empruntée au *Rituel de l'embaumement* (pap. de Boulaq n° 3, VI, l. 14-15, cf. G. Maspero, *Mém. sur quelques pap. du*

appelés plus communément , que Nectanébo et ses successeurs grecs et romains ont fait construire à proximité du sanctuaire principal de quelques grandes villes, où la déesse-mère était censée se retirer pour l'accouchement et la période des relevailles [(1)].

On note la présence du double déterminatif à la suite du nom divin et du nom de lieu. Cette particularité, qui est de règle absolue à la basse-époque et se remarque déjà, sporadiquement, auparavant, ne doit pas être tenue pour un abus graphique. Elle paraît se rapporter au fait suivant. Il y a toujours deux lits dans les scènes représentant l'accouchement et les épisodes qui l'accompagnent, à Deir el Bahari [(2)], à Louxor [(3)] et aux Mammisis [(4)], ainsi que deux enfants [(5)]. Dans les temples thébains, ces derniers sont l'enfant royal et son [(6)]. Au mammisi d'Edfou, le *ka* est remplacé par le roi fondateur du monument, Ptolémée Evergète II, qui, par une fiction dont l'intention est claire, s'est fait figurer sous l'aspect d'un nouveau-né à côté du dieu-enfant [(7)].

Les Meskhenit étaient donc, à la lettre, les déesses du ou des deux lits d'accouchement. Telles de bonnes fées, elles assistaient la patiente, et leur influence tutélaire favorisait la délivrance. On doit peut-être les reconnaître dans le groupe des quatre déesses dénommées , , et qui, à Deir el Bahari se tiennent derrière la reine Ahmès, que la matrone vient d'accoucher [(8)]. Il semble aussi qu'elles aient eu la mission de prendre soin de l'enfant à sa mise au monde : [(9)] «*les quatre Meskhenit bercent* [(10)] *les dieux sur leurs genoux*». Rien ne dénonce chez elles

Louvre, p. 31), «*Isis te glorifie* (litt. *t'agrandit*) *dans la place où l'enfanta la Grande déesse* (= *Nouit*) *sur son lit d'accouchement*», confirme le rapport existant entre le lieu de la naissance et le lit *mshn* qu'il renfermait.

(1) Le temple d'Apet, à Karnak, où une tradition thébaine récente fait naître Osiris, et le petit temple de la naissance d'Isis à Dendara, sont des *hait meskhen*.

(2) Ed. Naville, *The temple of Deir el Bahari*, t. II, pl. LI, LIII.

(3) Gayet, *Le temple de Louxor*, pl. LXV, fig. 199; LXVI, fig. 192.

(4) E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, pl. XV.

(5) Ed. Naville, *op. cit.*, t. II, pl. XLIII, LIII, LV. Gayet, *op. cit.*, pl. LXIII, fig. 202; LXIV, fig. 196; LXV, fig. 200; LXVI, fig. 192; LXVII, fig. 194. E. Chassinat, *op. cit.*, p. 18, 20 et pl. XIII; p. 31 et pl. XV.

(6) Ed. Naville, *op. cit.*, t. II, pl. LI, LV. Le second enfant est désigné comme *ka* dans les textes qui accompagnent les figures. Gayet, *op. cit.*, pl. LXIV, fig. 196; pl. LXVII, fig. 194.

(7) *Le Mammisi d'Edfou*, p. 18, 20 et pl. XIII; p. 31 et pl. XV.

(8) Ed. Naville, *op. cit.*, t. II, pl. LI. Même scène à Louxor, Gayet, *op. cit.*, pl. LXV, fig. 199, où les déesses ne sont pas nommées.

(9) *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 139.

(10) Il ne peut s'agir que des dieux-enfants, à la naissance desquels elles assistaient dans le mammisi. Le signe est polyphone. Je suppose qu'il est employé ici pour écrire le verbe *ḫnm*, «remplir les fonctions de bonne d'enfant, de gouvernante». Ses autres valeurs, *mnʿ*, «donner le sein, allaiter», ou *rr*, *rnn*, dont le sens est moins étroit, «nourrir, alimenter», et ne s'applique

une aptitude funéraire quelconque; et si elles paraissent dans les cérémonies des mystères, la raison en est fournie par un petit texte de Dendara : [(1)] «*les quatre Meskhenit d'Abydos rendent sain son corps* (*d'Osiris*) *à Tentyris*». Elles soignent le corps du dieu qui vient d'être reconstitué et se tiennent auprès de la couche où il gît, laquelle, au chapitre XXXI, l. 7, du *Livre des morts* [(2)], est considérée comme un lit d'enfantement; le défunt dit : «*je me suis assis sur ce lit d'accouchement d'Osiris, et je suis réenfanté avec lui, je rajeunis avec lui*». Leur rôle reste, en la circonstance, parfaitement conforme à leur nature, en tant qu'elle ressort du nom qu'elles ont reçu, car, en dépit de l'apparence, l'opération à laquelle elles se livrent n'a pas, au sens absolu, un caractère funèbre, le remembrement d'Osiris étant considéré comme un nouvel enfantement. C'est ce qui est exposé symboliquement dans le rituel (col. 97-98), l'effigie de Sokaris, après avoir été revêtue de bandelettes, était placée pendant sept jours sur des rameaux de sycomore; chacun de ces jours, est-il dit, comptait pour un des mois que le dieu avait passés dans le sein de sa mère Nouit, les branches de sycomore, par réminiscence d'une très vieille croyance, représentaient Nouit.

Les Meskhenit se reconnaissent par l'emblème qu'elles portent généralement sur la tête [(3)] et dont la nature est inconnue. C'est le même qui coiffe Osiris de Busiris [(4)]. La similitude est curieuse mais très probablement fortuite. On ne saurait en tout cas fonder sur elle l'hypothèse d'une origine locale commune ou d'un lien mythologique primitif entre ces déesses et le vieux dieu du Delta.

Col. 39 [8]. — (sic) . V. Loret a traduit : «*les dieux de l'armoire du sanctuaire*» [(5)]; Brugsch : «*die Götter des Zeltes des Reinigungshauses*» [(6)]. Ce «pavillon de l'atelier funéraire» n'est mentionné qu'en cette partie du rituel, mais il est question plusieurs fois de l'*wʿb·t* (col. 92, 93, 95). L'indication fournie ici donne à penser que celui-ci était placé dans une petite construction légère analogue au (col. 70 et suiv.), qui abritait la «chambre du lit» (col. 124-125).

pas expressément à l'allaitement, n'ont aucun rapport avec ce que nous savons de la nature des Meskhenit. Si je saisis bien la signification du texte, elles bercent, cajolent l'enfant-dieu, suivant la définition donnée par G. Maspero (*Du genre épistolaire*, p. 33, n. 1) pour le dérivé , *ḫnm·t*, «berceuse, *remueuse*», opposé à *mnʿ·t*, «nourrice».

(1) E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 142.

(2) Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XVI.

(3) Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 74a. E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, pl. CXXVII, CXXX-CXXXI. Lanzone, *Dizion. di mitol. egiz.*, pl. CXXXIV, 2.

(4) A. Mariette, *op. cit.*, t. IV, pl. 89.

(5) *Rec. de trav.*, t. III, p. 54.

(6) *Ä.Z.*, t. XIX, p. 87.

W'b·t ne peut être interprété par « sanctuaire » ou « maison de purification ». Il s'agit de l'atelier funéraire dont il est souvent question dans les textes et où l'on procédait à l'embaumement et à l'habillage des morts, opérations auxquelles la statuette de Sokaris était, en partie fictivement, soumise, comme nous le verrons plus loin. Les délais fixes pour la préparation des corps, qui était normalement de soixante-dix jours, sont naturellement réduits dans cette parodie.

Col. 39 [9]. — . « *Les dieux sur leurs supports* », et non « *die Horus auf ihren Stangen* », ainsi que Brugsch l'a compris à tort [(1)], sont les enseignes composées d'images sacrées, appelées aussi , qui étaient portées devant le roi lorsqu'il sortait du palais ou en tête des processions religieuses. On leur attribuait le pouvoir d'écarter du chemin les génies malfaisants. Leur rôle pendant les mystères n'est pas indiqué; nous savons seulement qu'elles figuraient dans le cortège qui parcourait la Vallée le 24 Khoiak (col. 83).

Leur origine est extrêmement lointaine. Elles sont déjà représentées sur la palette de Narmer [(2)]. Considérées comme de véritables divinités, leur nom figure, à l'époque gréco-romaine, dans les listes des dieux des temples [(3)].

Col. 39 [10]. — . « *Les gardiens du lit* » sont également mentionnés à la col. 70 : . La graphie indique qu'ils étaient au nombre de deux. Ils se tenaient à l'intérieur de la chambre (*loc. cit.*). Le graveur a omis ici les traits du pluriel ou le chiffre ; la place qu'ils devaient occuper a été laissée en blanc.

Col. 40 [11]. — . Cette restitution me paraît à peu près certaine. Il est dit, au paragraphe consacré à la description de la chambre du lit (col. 69-70) que « *Hou et Sia (se tiennent) à la porte de la chambre du lit* ». Ce sont vraisemblablement les deux gardiens dont il est question ici.

Col. 40 [12]. — . La leçon de Loret [(4)] est fautive. Il y a deux dans l'original, et ils sont parfaitement nets.

La traduction de Brugsch, « [die Hathoren?] in einem Naos » [(5)] exacte en gros sur un point, ne se justifie pas dans l'ensemble. Elle est approximative et suppose une restitution telle que . Celle-ci est impossible. D'abord, le texte

(1) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 87.
(2) J. E. Quibell, *Hierakonpolis*, t. I, pl. XIX, voir aussi pl. XXVI *b* et XXVI *c*, 1.
(3) A. Mariette, *Dendérah*, t. I, pl. 28, *k*. E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. II, p. 25, col. 199.
(4) *Rec. de trav.*, t. III, p. 54.
(5) *Ä. Z.*, t. XIX, p. 87.

porte un et non un ; il manque seulement le de l'article défini du pluriel, . En outre, la version de Brugsch correspondant littéralement à , elle imposerait une correction excessive de l'original, les déterminatifs et le pluriel devenant superflus si les déesses étaient préalablement nommées.

Il faut renoncer à découvrir, faute de points de comparaison précis, la personnalité réelle de ces Keraou, qui ne reparaissent plus par la suite dans le rituel. Tout ce que l'on peut en dire avec apparence de raison est qu'elles avaient pour caractère distinctif — partagé par beaucoup d'autres — d'être enfermées dans un naos. Il est en effet assez probable que dérive de « *naos* »; cf. les , var. du *Livre des morts* [(1)]. Mais je ne pense pas que désigne particulièrement Hathor, qui n'intervient en aucune façon dans les mystères d'Osiris [(2)]. Ce signe est représentatif de la plupart des déesses dans l'épigraphie gréco-romaine. Il est employé ici comme simple déterminatif. La forme présente au surplus des anomalies. Le pluriel, d'une part, irrégulier dans un mot au duel; de l'autre l'absence de l'indice habituel du féminin, , rarement omis dans les noms de déesses à cette époque, donnent à supposer que le premier est abusif et devrait être remplacé par une figure de dieu, ou autre : . Si le pluriel peut être imputé à l'inattention du scribe, — il y en a des exemples, — cette faute, aggravée de l'oubli de , devient discutable. Elle laisse place à l'hypothèse plus normale d'une erreur portant sur l'un des déterminatifs.

On a représenté, au 4e registre du *Couloir mystérieux* du temple de Dendara, une série de dieux de types divers assis chacun dans un naos [(3)]; les statues royales, citées au rituel après les *Keraou*, leur font suite. Les uns portent le nom générique de *Ḥd·w* [(4)]; les autres sont appelés [(5)]. La première dénomination offre de prime abord, une certaine similitude avec celle des en ce qu'elle peut dériver du mot *ḥd* « naos ». Il serait toutefois imprudent de conclure de ce rapprochement à l'identité des deux catégories de divinités. Une autre étymologie est également vraisemblable, car les personnages divins portent, au lieu du sceptre ordinaire, la massue *ḥd*, , etc., et il est possible qu'ils tiennent de là leur nom, « *les dieux de la massue* », de même que le génie portier de l'Amentit, [(6)], emprunte le sien au couteau dont il est armé.

(1) Chap. XXXIX, l. 19. Ed. Naville, *Todtenbuch*, t. II, p. 110. Un dieu nommé est également mentionné dans le même chapitre, col. 18.
(2) Il en est question une seule fois dans le rituel (col. 65), mais à propos d'une cérémonie célébrée le 28 (?) athyr.
(3) E. Chassinat, *Le temple de Dendara*, t. II, p. 24-25, 54-56, pl. LXXXVIII, XCI-XCIV, XCVIII, CIII.
(4) *Op. cit.*, t. II, p. 24.
(5) *Op. cit.*, t. II, p. 54.
(6) Lepsius, *Todtenbuch*, chap. XVII, l. 67.

Col. 40 [13]. — . Les statues des rois de la Haute et de la Basse-Egypte étaient conservées dans les temples, où elles étaient l'objet d'un culte. Elles sont représentées dans leurs naos au temple d'Hathor à Dendara [1]. Les prêtres les exposaient en public à l'occasion de certaines cérémonies religieuses; elles participaient à la procession de la « grande sortie » du dieu Mîn, au mois de Pakhons [2].

[1] E. Chassinat, *op. cit.,* t. II, p. 54, 55, pl. XCVIII, CIV-CVI.
[2] H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min,* p. 61.

TABLE DES MATIÈRES

1er FASCICULE

Première Partie

LE RITUEL DES MYSTÈRES D'OSIRIS AU MOIS DE KHOIAK

Il a été achevé d'imprimer
le 29 Juin 1966 sur les presses de
l'Institut français d'Archéologie
orientale du Caire

B. Psiroukis étant maître imprimeur

20 15 10 5 1




B.U. XUA
BORDEAUX


B.U. BORDEAUX

80 75 70 65 64



95 90 85 80 75




B.U. XIII
BORDEAUX

125 120 115 110 107



145 140 135 130 128



159 155 150 145



EN VENTE :

AU CAIRE : chez les principaux Libraires et à l'Institut français d'Archéologie orientale, 37, rue El-Cheikh Aly Youssef (ex-rue Mounira).

A PARIS : à la Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice.

Imprimé en R. A. U.